الدكتور علي زيعور

التحليل النفسيّ والاناسيّ للذات العربيّة

- ١٠ -

الحكمة العملية أو الأخلاق والسِّياسة والتعامليّة

الفلسفة في ميدان الفعل والمعيار والعلائق الاجتماعيّة

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

دار الطليعة للطباعة والنشر
ص . ب ١٨١٣ ـ ١١
بيروت ـ لبنان
تلفون : ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
نيسان (ابريل) ١٩٨٨

١ ـ **علم النفس :**

● مذاهب علم النفس ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ١٩٨٢ .

● تاريخ علم النفس (مُتَرْجَم) ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٦ ، ١٩٨٦ .

● مناهج علم النفس (مُتَرجَم ، بالتشارك) بيروت ، المنشـورات العربيـة ، طبعات تصويرية كثيرة .

● حقول علم النفس (بالتشارك مع د. م . سليم)، بيروت ، دار الطليعة، ١٩٨٦ .

٢ ـ **التحليل النفسي والاناسي للذات العربية :**

● التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطهـا السلوكية والأسـطورية ، بيـروت ، دار الطليعة ، ط ٤ ، ١٩٨٧ .

● الكـرامة الصـوفية والأسـطـورة والحلم ـ القـطاع اللاواعي في الـذات العربيـة ، بيروت ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٧؛ ط ٢ ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨٣ .

● الدراسة النفسية الإجتماعية بالعينة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية ، بيروت ، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٨ ؛ ط ٢ ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٣ .

● العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٧٩ .

● قـطاع البطولـة والنرجسيـة في الذات العـربية ـ المستعلي والأكبـري في التـراث والتحليل النفسي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ .

● صيـاغات شعبيـة حول المعـرفة والخصـوبة والقـدر ـ المهاد الانـاسي والتحتيات

العلائقية في الذات العربية ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٣ .

● في التجربة الثالثة للذات العربية مع الذمة العالمية للفلسفة ـ مباحث في الإنسان في المجتمع وأمام الله والقدر ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٣ .

● التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٥ .

● الحكمة العملية أو الأخلاق والتعاملية والسياسة في الذات العربية ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٨ .

٣ ـ إسلاميات وفلسفة :

● الفلسفة الوسيطية (مُتَرْجَم) ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .

● التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـ الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع السني ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٧٩ .

● الفلسفات الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

● مُشَجَّر مدارس علم الكلام في الإسلام (بالتشارك مع الأب الدكتور فريد جبر) ، بيروت ، دار المسيرة ، ١٩٨٠ .

● أغوسطينوس ـ مقدمات في العقيدة المسيحية وفي الفلسفة الوسيطية ، بيروت ، دار إقرأ ، ١٩٨٣ .

٤ ـ أبحاث بالفرنسية :

1 - La Théorie pédagogique et la psychologie de L'enfant chez Avicenne .

صَدَر في : **دراسات** ، كلية التربية ، الجامعة اللبنانية ، ٩ ، ١٩٨١ .

2 - Fondements de la pensée socio - politique arabo - musulmane .

صَدَرَ في : **Mélanges** ، بيروت ، الجامعة اليسوعية ، ١٩٨٤ .

3 - Formes de la pensée socio - politique arabo - musulmane .

صدَرَ في : **دراسات** ، الجامعة اللبنانية ، ١٩٨٧ .

4 - Activités et œuvres socio - politiques d'Avicenne .

صدَرَ في : **تقديم القانون في الطب لابن سينا** ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ، ١٩٨٧ .

مُقَصَّرات :

ت = ترجمة ؛ ت . ع . = ترجمة عربية .

ج = جزء .

د.ت. = دون [بلا] تاريخ .

را = راجع ، للمراجعة ؛ أُنظُر .

ص = صفحة .

صص = من صفحة كذا الى صفحة كذا .

ص ص = صفحة كذا وصفحة كذا .

ط = طبعة .

قا = قارن ، للمقارنة .

ك = الكتاب .

كا = الكاتب ، المؤلِّف .

مج = مجلّد .

م.ع. = المرجع [الكتاب، المصدر، المؤلَّف] عينه

م.ع. ص. = المرجع عينه والصفحة عينها .

هـ . ش. = هجري شرقي .

إبانة ومُستصفى

تُشكّل الحكمةُ العمليـة البُعدَ الاجتمـاعي الأغنى في الذات العـربيـة . لقـد عملت تلك الحكمةُ على تنظيم **الاندماجِ الثقافي الاجتماعيّ** وفق المعايير المثالية ، وعلى إخضاع النشاط والعلائقِ للخير أو على ربط الفعل والرغبة بالقيمة . لذا فان الحكمة العملية ، التي تنال أيضاً اسم التدبير أو السياسة بمعنَيَيْهما القديم الشمّال ، ذاتُ مـدىً شديـد الاتساع بحيث أنـه يحـوي : السلوكـات والمؤسسـاتِ والنـظم ؛ والعلائق في الفرد ، والعائلة ، والحلقات الاجتماعية والدولة .

وذلك القطاع **الاجتماعي الأخلاقي السياسي** يتّسم ، في أُسْحقيته ، إنْ لم نَقُل كله ، بالمثالية وبزرع الروحاني في التجارب المقدَّمة للاعتبار . وهكذا فـان التعمير للوعي الأخلاقي ، أي الإغناء المستمر للمُثُل والقيم ، هـو المميّز لتلك الحكمـة . وبذلك أيضاً بَدَتْ هذه الحكمة على صـورة إرشادٍ ، وواجبيـات ، وأدب أخلاقي ، وأجموعات وعظية ؛ وقامت على نظرٍ في الـوجود والكمـال مثاليّ المنحَى ، تعليميّ القصد ، مفتوحٍ على المطلق ، تحريضيّ تبشيـريّ أي : أمْرٌ بـالمعروف ونهيٌ عن المنكر ؛ ونداء لاصلاح الخلل وتنظيم الأحوال والمآل . لذا فالحكمة العملية تحمل هنا اسماً آخر هو : الأنا الأعلى الجماعي ؛ وذاك مقام احتوى في بنيته الكبرى المُثُل الجماعية ، والقيم ، والمعايير للفعل والعلائق والطرائق .

*

١ ـ هل مقاربةُ ذلك المقام أو الموضـع يخدم مشـروعنا في الـدراسة النفسيـة الاجتماعية ، والسيرورة التحليلنفسية الإناسية ، للذات العربية ؟ نعم ! لمـاذا ؟ لأن العمل هنا هو ملاحقةٌ للمثال ، للافكارية ، للضمير (الوجدان ، الوعي) الأخلاقي ؛ وذلك في الفرد ، وفي الأسرة ، وفي حلقات المجتمع ومؤسساته ودولته . فهنا تناولٌ

اختلاف في الدرجة لا في النوع . لعلها ، كما يقدمها الفارابي ، تتمثل بعضها بعضاً ؛ وتتراكم . . .

لكن ذلك ليس قانوناً ، ولا هو اكثر من فلسفة تاريخ . ومن رواسب تلك النظرة، الثمينة أو المبدئية، الصالحة أو اللاافالحة ، ما نلقاه في حكمتنا العملية (وفي النظر المحض) من أن نجاحات الغرب ترتد الى استغلاله ثرواتنا الفكرية في فكره الوسيطي ، وأنّ قيادة الفلسفة والحكمة العملية في العالم سترجع إلى أيدينا وعقولنا ، وأن الدار العالمية للانسان دورية ودوران[1] ، وأنَّ . . . ، وأنّ . . .

١٢ ـ بدأت **التجربة الثالثة** للحكمة العربية ، مع الذمة العالمية للحكمة والانسان ، بعد أن غدت حكمتنا الثانية عاجزة عن تقديم القوة للمجتمع والثقافة ، للوجود والنظر ، للدار العربية الاسلامية . ومن الملحوظ في هذا الحال للحكمة ابتعادها النسبي عن الالتصاق بالسلطة ، وعن التأسس على الاواليات الناقصة . فهي تحريضية؛ تميل الى الاقتحام ، وتحبِّذ التفسير لا إعادة التأويل . ومصطلحاتها معدودة ، لكن شديدة الغنى ومكشافة للتوجه المستقبلي ؛ وأشهرها : الديموقراطية ، الحريات والحرية ، التعلّم للتجاوز ، العقلانية البناءة للتكنولوجيا والتنظيم الأمثل في العلائق والسلطة والموارد . . .

***

١ ـ تنبهنا الى مزالق قد توفرها بعض الأساليب في الكتابة المهتمة بالتراث ، أو بعض نظرات المدرسة التراثية [التراثانية]، **من إسقاط معانٍ على مصطلحات قديمة**، ومن تبسيطٍ أو جذب وتلفيق لبعض المصطلحات ، ومن لا تاريخيةٍ في النظر والتبصرة. . . نحن توتّْرنا أمام الوعي المنوَّر بالرغبة المخلِصة الشائعة الساعية الى **التحرر المثلث: الفكري والسياسي والاجتماعي**. وهذا المطلب الأثلوثي المتعاضد

---

(١) نظر كسول ، شديد التفاؤل ومريح ؛ لا يبلغ المستوى السويّ من الذكاء . فهنا تبرير ، وغسل أو محو ، وثقة ناقصة بالتاريخ والآخر ، وفرض مسارٍ أخلاقي (وخطىً تسلسلية وَحَلَقية) على الزمان . . . لا تقول العقلانية المحضة بنظر سُلَّمي للحكمة والحِكْمات ، بل تقول بوجوب وضع ذلك النظر على المحك والشك .

الأضلاع والزوايا يضعنا وجهاً لوجه أمام دائرة الآخر أو أمام المركزية العرقية الثقافية للآخرين . هذه المواجهة ، أو الوعي بالأنا عندنا في مقابل **الأنا وحدية والعِرقْمركزية** عند الغير، لم تَعُدْ تسحبنا وتأخذنا خارج ذاتنا بشكلٍ عُصابي قَسْري او كالانتحاء في دنيا النبات . ان احتلال الأرض كاحتلال الفكر ؛ هما متكاملان . يتبادلان التعريف والتعزيز. والتحرّر في المجالين واحد؛ وفي المجالين هناك استغلالٌ واحتكار، نهبٌ وفَرض .

٢ ـ صار يبدو خفوت الصوت النشاز أو النظر المبهور المنادي للاقتداء بالغربي والخروج من الجلْد . وهكذا فمن الصحيّ في الثقافة الراهنة اختفاء الخجل من الصورة القديمة للذات . لقد انتهت محاولات إلغاء صورة الأجداد ؛ **وهجعت هوامات محو التجارب لانساننا** أو قتلها ضمن الصورة الراهنة المرجوة للذات(١) .

فهذا الذي يطلب الانتحار لانه يرفض صورته الذاتية ، أو ذاته التاريخية ، استعاد الصحة النفسية ؛ تخطى عُصابه . وبكلماتٍ شائعة فإن اختزال الماضي أو نبذه ، لأنه متخلف أو غير لائق أمام نظرة الغربي وحضارته لنا ، صار اليوم إوالية مرفوضة ؛ بل ولأنها إوالية سيئة التكيف فقد شُفي منها الباحث عن شفائه . بقي فيها راغبها ، والذي تبلسمه أو توفر له **راحة وهمية ناقصة**(٢) .

٣ ـ لم تكن تخلفاً ولا متخلفة ، وما أسوأ تلك اللفظة ، أنماطنا وتجاربنا في

---

(١) وخفّ أيضاً الشعور بالاضطهاد الذي كان يجرح التوازن الانفعالي عند العربي حيال الامم الاستعمارية .

(٢) لعل الثقافة الأوروبية (أوروبا الشمالية: الانكليز والفرنسيس والألمان والايطاليين) لن تتأخر حتى تقترب من الاتجاه العربي (والهندي وما اليه من ثقافات قد تسمى ـ للتبسيط والتسهيل ـ شرقية) في الدعوة للتحرر من ثقافة خارجية قوية مُصَنَّعة باتقان (اميركية أو سوفياتية) . وربما يَتَساعَدُ العربي والاوروبي في ذلك الاتجاه والمقاومة . . . وهنا فلسفة تاريخ ، أو نوع من التوقعات المتفائلة جداً . ثم إنّ في الثقافة الأوروبية نفسها ما قد يساعد على خلاصها من المركزية والانا مركزية والأنا وحدية . ولعله ليس من الطموح اللاواقعي مطالبة الفكر العربي ، وغيره وبخاصة بعض التيارات الثقافية في أوروبا نفسها ، بأن يلعب دوراً نشيطاً في تكسير النظرة النرجسية التي أصيبت بها أوروبا منذ قرون وما تزال فريسة تلك الفكرة المَرضية أو العُصاب .

السلوك والفكر أو في الحكمة . فالتعامل مع الواقع والتاريخ ذو صوَرٍ متعددة . نقدها واجب ونافع : **واجب** لأن الفكر لا يستطيع الكفّ عن العمل ؛ **ونافع** لأن النقد يستلزم من ثمت **المحاكمة والاستيعاب** أي الاتعاظ والتطور والتغيير صوب الأدقّ وللتجاوز . وذاك ما يحمل، في دراستنا ، اسم : **النقدانية الاستيعابية** .

٤ ـ بقي علينا إذن ذلك الاتفاق الذي يجمعنا حول التسلح **بالمناهج الموصِلة الناجعة اليوم**. نأخذ الأدوات ، ونستوعبها؛ نتمثل ولا نستهلك إنتاج الآخرين،نجتاف **ولا نتهجّم** . حالة **النضج الانفعالي** تلزمنا وليس التهجّم ولا التجهّم . ذلك أننا أصبحنا ، كالحال في العالَمِين أجمع ، ثنائيي اللغة والتطلع : نحن وهُم ؛ نحن إزاء ألْـ هُمْ ، بعد معرفتهم جيداً بأدواتنا الخاصة . إن ثنائية اللغة ، **والمعرفة بثقافتين** خاصة وأخرى قوية ، واقع راسخٌ واحتمال مستقبلي يزداد أهمية ونفعاً أو انغراساً وضرورة . وبذلك يعي الدارسُ موقِعَيْ الافراط والتفريط ، الانقفال على الذات والاستلاب أمام الآخر .

٥ ـ مرفوضٌ، بوعي وبإرادة جازمة، الاستناد إلى نظرية واحدةٍ وحيدةٍ شائعة اليوم في العملِ على إعادة بَنْيَنَة (restructuration) النص. نعم للتأويل الموسَّع، للمعنى المطّل من أعلى وعلى مدى بشريّ، للخطاب الكلاسيكي في الحكمة: السياسة، والاجتماع ، والأخلاق ، والمنزل ، والاقتصاد. . . لقد رفضنا ، كعّينة أو كشاهدٍ هنا ، الاستناد إلى نظريات كلاستر ، أو ليفي شتروس، أو السوفياتيات، أو نظريات أخرى رائجة دارجة في العلوم الإنسانية . . . ذاك أنّ القصد هو البحث عن طرائق توفير **التوازن الخلّاق** ، الإيجادي الإيجابي ، للذات العربية في حقل العالَمية القوية . ومن الدروب إلى ذلك ، من بين الكثير العديد ، **تحليلُ المألوفيات والمعتادات** أي نقدها واستيعابها ، والوصف للوجوه والنظائر ، للفروق والمتشابهات ، للنقائض ؛ بلا تقريظ وبلا تهجُّم ، بلا اندماج وبلا إدانة . والمألوفيات التي لاحقناها عائدةٌ ، في معظمها ، للتجارب الأخلاقية ، للعقلية الوعظية ، لصياغاتٍ مفعمةٍ بالألفاظ (وأُكْدوسات الكلام) للفعل السياسي أو للمثل الأعلى والممارسات اليومية الواجبة .

٦ ـ يلاحظ وجود **تيارين** ليسا شَدِيْدَي البروز ، إلا إذا لاحقناهما عن وعي مسبق ، هما بين **الحكمة المتجمِّعَة والحكمة الجارية** ، بين المياه المتدفقة والآسنة ، بين الجارف والراكن ، بين **اللهب والجمر** ، بين الشاب والشيخ ، الموجود والموجوب ، الحرف والروح ، الشكل والنية .

فلا ريب في تناقض حكماء « القناعة كنز لا يفنى » مع حكماء « إعمل لحياتك كأنك تعيش أبداً » ؛ وفي صراع حكيم السلطة (أوالشَّبَع ، الاطمئنان) ضد حكيمٍ مثل أبي ذر أو ابن حنبل ؛وفي تناقض الغيض مع الفيض ، والمخاضة مع السيل .

٧ ـ ثنائية أخرى ، أو تياران آخران ، ملحوظة هنا : **العقلانية المحضة** ، **والعقلانية المتديِّنة** . ثم إن صراعاً آخر ينفعنا في دراستنا أي يسهِّل ويعجِّل : هو صراع التيار الذاهب الى الأعماق والنية والاخلاص مع التيار المتوجِّه الى الشكل والنص والقشور والمظاهر . لكن الأهم هو التقسيم الى **وعي متديّن** ، ووعي صرف (محض ، بحت ، يقيم نفسه بنفسه ، ميدانه خاص به وحده) ؛ والى فعل سياسي متديِّن ، وفعل سياسي خاص بنفسه أو محض . نقول الأمر عينه بصدد القيم ، والمعايير ، والرؤية للوجود أو للعلائق والمجتمع بل وللعقل بشكل خاص أو للانسان عموماً .

الحكمة العملية **اللامرتبطة بالدين** ، اللامحلية أو المتكوِّنة من تجارب الامم وتعاقب الحِكْمات والحضارات ، تحظى بمكانة مرموقة . وحضور تلك **الحكمة اللاقومية** ، الخاصة بالانسان أو بنت العقل البشري الذي استغنى عن الدين ، غير قليل ؛ وليس هو بخس أو مكروه . فحتى التجربة المتديّنة ، في مجال الحكمة العملية ، ارتضت ذلك الحضور وتلك المكانة . بل وكان هناك شعراء ، وأدباء ونقاد ، انضموا بذلك القطاع من الحكمة المحضة ، المستقلة عن الدين ؛ وقد ارتضى كثيرون من النقاد بالشعر الجميل وإنْ كان مناقضاً لدينهم أو مهاجماً للنبوة .

لقد كان للحكمة المحضة، **أو للعقلانية المستقلة**، تأثيرها: كان لها صوت ومقال في تحليل الفعل البشري ، ومحاكمته ؛ في رسم القيم والمحكّات ،

وتثمينها ؛ في تصور الانسان الأفضل ، والوجود الأخف مأساوية والأكثر بهجة وطمأنينة .

٨ ـ النمطان ، المتديّن والمكتفي بنفسه ، يؤخذان معاً وفي ذهابيابية مستمرة . فما هو محلي تفاعل وتحاور مع اللامحلي : تداخلا ؛ وتصارعا ، حتى في النظرية الواحدة وعند الحكيم الواحد . وليس في القول بالحضور المؤثر للحكمة المحضة وللفعل المستقل جرحٌ لنرجسية حكمائنا المتدينين؛ ولا للحكمة في الذات العربية. ان ذلك الوجود للعقلانية المستقلة ، المستقل عن دينٍ وأمة ، لم يكن يعني معاداة دينٍ أو أمة . انه حضور محايد ، فعال في علوم الطبيعة وفي تكوين فلسفة مستقلة منصبة على الانسان في عالمه وتاريخه ومأساته الوجودية . فهنا تزهر قيم خاصة بالانسان ، وعلائق ومعايير وطرائق تنبع من هذا الواقع التاريخي وتقف غير معادية بل محايدة حيال الحكمة المتدينة والفلسفة بمعناها الأوسع في تراثنا .

٩ ـ سنكون ، كالمرغم أو المضطر ، في موقف يكرر المسلّمات والمألوفات حول دور الواقع (والطموح) في بناء نظرية ابن سينا (أو ابن رشد ، مثلاً) ، في السلطة والاخلاق والأمة . من هنا وجوب الالماع الى أن اهتمامنا بالثقافي ، بالنظريات والأفكار والوعي ، لا يعني إغفال ذلك الدور المذكور للواقع المادي والأوضاع التاريخية. لكننا لم نكن مع التبسيط المسطّح ، ولا مع الاستسلام لذلك التفسير السهل المعروف النتائج سلفاً .

١٠ ـ إذا كان التساؤل المكرَّر يفرض جواباً مكرِّراً لكن اكثر إيضاحاً ، وإذا كان من التكرار نفعٌ أو تسطيعٌ ، فستجوز **الإبانة والمستصفى** هنا حول مقصدٍ من مشروعنا في دراسة الذات العربية : ذاك مقصد يتصف بالنزعة الواقعية ، ويرنو إلى تحليل الواقع طلباً لرفع الإنسانية في الانسان. لكن لوناً ـ وإنْ هو باهتٌ أو قابعٌ هاجع ـ من الاستعراضية والنُّفاجية (او الاستنفاخ الحضاري) ربما يشوب ذلك المقصد . والوعي المُفَكْرَنُ بذلك الحذر من اللون الميثوماني يتيح الحظ للتغلّب والتجاوز حيال ذلك الحذر عينه ، وبخاصة حيال ذلك اللون أو النزعة . ثم ماذا ؟ ماذا بعد هذه الكلامات الكثيرة ؟ بعد تلك **الاشارة أو التنبيهة** ، بحسب مصطلحات سيناوية

جميلة ، ربما صار مستساغاً الكشف عن المرمى الأخير :

إنه السعي للاسهام في التخطيط للمدرسة العربية في علم النفس ، لبنائها أو تعميرها ؛ فتلك المدرسة طريق الى دراسة إنساننا في مواقفه التاريخية ، وفي سلوكاته الراهنة داخل حقله النفسي الاجتماعي المنجرح . وبذلك فقد تتوفر شروط لبناء **الشخصية اللاإعتمادية** ، ولتقديم العمارة التجريدية الأشْملية **الأعَمِّيَّة** للقوانين المعرفية والتاريخية والتكييفية التغييرية . ولعله ليس هو استعراضياً ، ولا هو من النّفاج وهوس الاختلاق ، التقدم هنا خطوة باتجاه الموقف الأوسع ؛ ثم **الأوسع** : **إنَّ** البحث المنظَّم في تحقيق التكيُّف الضرامي العقلاني ، أي التغيير باتجاه **المزيد من الانسانية في الانسان** ، **داخل الذمة العالمية للقوة** والثورات التكنولوجية المتلاحقة ومواكباتها ، يهمّ الانسان العربي ؛ ويُغني النظر في الانسان المنغلب **داخل العالم الثالث** ، العالم الساعي الى حل التوترات المتولِّدة من الوعي بالانجراح . وليس من القرقعة ، بَعدُ أيضاً ، التمدد فالقول : إن العربي يستطيع تقديم الكثير إلى **العالَم الأوروبي** في مجالات الصحة النفسية العقلية ، وفي مجال النظر للوجود ، وفي صياغة القِيَميات التي تستوعب **التيموقراطية** والسلوكات التي غايتها الثروة ، وتنتقد مآزق العقلانية والابتعاد عن الذات والطبيعة . إنّ علم النفس[1]، في مدرسته العربية ، قد يكون طَموحاً في مساعيه الى تجميع ثم صياغة الشكل العام لتطوير مباحث تساهم ، بميادينها المتعددة ، في جعل الحياة أقل مأساوية وأكثر إنعياشاً وانسانيةً وإيجابية وإفتراحاً [فَرَحاً] ؛ وذلك ، **في كل انسان** ، **وفي كل ما في كل انسان**[2] .

لعل علوم النفس ، وعلوم المجتمع ، في عملهما أو حراثتهما للذات الواقعة والذات المثالية ، من اكبر المحفِّزات والمثوِّرات . كما إن تلك العلوم هي التي صاغت أنجح الاستجابة على المثيرات ، ومقلِقاتِ الوعي ، وجارحَات الانسان

(١) والانطلاق من وصف العيني والتاريخي يساهم في توضيح علم اجتماع عربي ؛ أيضاً . وذاك مقصد من مقاصدنا هنا .

(٢) نزعة هي من النوع الموجود في كل حضارة ، ودين ؛ أو في الانسان ، والتاريخ . وهي طموحة ومشروعة ؛ وذات وظائف تفريغية حيناً ؛ وتبريرية أو استنفاخية حيناً آخر .

والمجتمع والثقافة . وليس من الطنطنة الكلامُ عن **توهّج وتوهيج** ، أو عن نار وإيقاد ، أحدثتهما تلك العلوم وستحدثها بطريقة أعمق وأشمل حينما يستطيع الفكر العربي صياغة علم النفس العربي ، وعلم الاجتماع العربي ، وما حول هذين من مباحث ومنهجية في النظر والتقييم وصياغة العمارة المستقبلية للانسان في حقله المعقَّد .

****

١ ـ من النقائص التي تشوب هذا الكتاب التوقف طويلاً عند التجربة الأولى في صياغة الحكمة العملية . هل يُذكّر ذلك التوقف بالمَثل القائل : اذا افتقر الانسانُ رجع الى دفاتر جَدّه العتيقة ؟ أم إنّه يذكّر بآخر مؤداه أن من لا قديم له لا جديد [ولا مستقبل] له ؟ نحن مع الموقف الأخير .

٢ ـ إن النقيصة التي أُقِرُّ بها ، ثم سأسعى لمحوها أو لتبريرها ، هي ان « التجربة الأولى » مدروسة **بلا استخلاص مبادىء أَعَمّوية** . لم نقدِّم أحكاماً شمّالة ؛ فلا وجود هنا لنظرٍ جَمّاع يُطل من علٍ ويعطي التوليفةَ ومن ثمت التفكّرَ الفلسفيَّ . فقد فصلنا بين المضمون ، وهو الأهم ؛ وبين أحكامنا على ذلك المضمون .

٣ ـ هل يعني هذا أن **السَّرْد يَطغى** ،والوصف هو القصد؟ ربما يتكرر هنا وهناك أفكار ، وتحليلات . إن **التشابه** هو الذي ، في زعمي ، أورث ما نراه تكراراً . ثم ، وهذا هو الأهم ، إن **التجميع للمعلومات** حول الحكمة العملية بدا لي ضرورة بل مرحلة لا بد منها ؛ وذاك ما فعلناه في أجزاء سابقة . **المحاكمة** ، أو إعطاء آراء تقييمية ، فعلٌ لاحق . إنه يلي ، يتبع ؛ وليس هو الفعل الاسبق . **الوعي المعرفي** يسبق الوعي التقييمي ؛ هنا . كتابنا يقدِّم معلومات أزعم أنها ، على حدّ ما أعرف ، غير موجودة حتى اليوم في كتاب بين الأيدي راهنا[١] . وهذا ما قلته ، وأقوله ، عن أجزاء هذه الموسَّعة . وإذن، فَلْتَكُنْ بذلك إمكانيات المحاكمة للتجربة العربية الاسلامية مفتوحة ، حرة ، متروكة للراغبين .

---

(١) ثم هي معلومات مبسوطة بشكلٍ هو اكثر من أُلْخوصات مكثَّفة .

٤ ـ برغم ذلك ، لعلي استطعت احياناً غزيرة أن أخرج من الوِصافة (مونوغرافيا) ، ومن **كومات التفاصيل** أو رُجْمات التشعّب والتفرّع والصُّغَيْرات من الآراء ، في سبيل تقديم صورة عامة ، وكُلّاتٍ مترابطة ، ووحدات بارزة . إن لم يكن النجاح هنا لامعاً ، فستكون النقيصةُ عميقةً .

٥ ـ ربما لاح أننا غرقنا في شِباك المنهج « المثاليِّ » النزعةِ أثناء التقديم ، وبخاصة إبان سيرورة التحليل ، للظواهرأو للحكمة العملية . لا شك في أنّ الرغبة الواعية ، والمنطَلَق الواضح المقصود ، هما الربط المستمر بين الفكر والواقع . فقراءة الحكمة **قراءةً تطورية** ، **تاريخية** ، وما حول ذلك من نظر للفكر والأوضاع في بنية واحدة وذهابيابية، هو القصد والمبتغى . ثم إننا لم ندرس هنا بشكل فجّ فظ ما هو حكمة الفقراء (أو الكادحين والمستضعَفين وأصحاب مشاعر المرارة) ؛ وما هو حكمة السلطة والقادرين والمستكبِرين والسعداء . إننا لم نقابل بين حكمة تحريرية واخرى استمساكية محافظة ، ولا بين مثالية وواقعية أو بين ديناميكية (حُراكية) وآسنة (ستاتيكية ، راكدة) ، أو بين حكمة تغفل الزمكانية وأخرى ترتبط بالسياق والاهاب والظروف . . . إلا أن ذلك لا يعني أننا نغفل تلك التقسيمات العمودية ، ودور المتناقضات ، وسيرورة الكرّ والفرّ بين القوى أو التجابهات أو سائر الديناميكيات الاجتماعية التاريخية .

إن كان النجاح غير كاف ، في تطبيق هذا النوع من التدبّر والتعقّب والنقد ، فان الأخذ الديناميكي للحكمة ملحوظ . ومهما يكن فإن نقيصة بارزة لا بدّ من الاقرار بها هنا : إنها ذلك الاهتمام شبه الأعمِّيّ **بالحكمة السائدة** ، المكتوبة ، المُمَنهجة (وهي عموماً محافِظة ، أو ارستوقراطية) .

٦ ـ نصل هنا الى تبرير ـ بل الى توضيح ـ المخطَّط العام . لقد كان الاهتمام منصباً على **القطاع المتفلسِف** ؛ وهنا أيضاً كان عدم الدراسة الوافية لإخوان الصفا أو للغزالي (؟) ، أو . . . ، مبرَّراً : إننا لم نفصّل أو نقدِّم الرؤية الوافية لهذا الفيلسوف، لأنها موفورة وافرة عند دراسة ذاك الآخر. ثم إن **عدم الانكباب** على **قطاع** الفقهيات ، والأحاديثية ، أو على الشعر ، يأتي ملحوظاً . وكذلك فقد أغفلنا ، عن

قصد ولأسباب كافية ، دراسة الحكمة في **التصوفيات** ، وفي أكدوسات الحِكَم والكلامات المكررة التي يرددها الواعظ والكاتب العمومي ولا سيما المتكلم (المعلِّم ، القصَّاص في المسجد ، خطيب المناسبات والمحافل . . .) . . . أردنا أن نتعقب الموقف الفلسفي حتى الذي نلقاه عند أولئك الذين تركناهم هنا جانباً ، أو أجّلناهم ريثما وريثما والى حين . كان التشديد هنا على ما هو فلسفي ، ما هو نظر أَعَمّوي في الانسان والدنيا والمعرفة والقيم . وبذلك ينجلي هنا ، مرة أخرى ، رفْض كل موقفٍ مؤيدٍ للحدسيات ، والعرفانيات ، وشتى ما يبعد عن العقلانية المحضة بل وحتى عن العقليمانية أو **العقلانية المؤمنة** . فكل مقال في العقلانية لا يكون ، ولا ينجح ، إن لم يتوجه الى ما هو كلي ، وأشملِي ، وأعمّوي . والعقل ، من حيث هو **مبادىء وأحكام** أو معايير ومحكات ، هو المقصد الأسنى . وما هو غير ذلك انحسار ، وابتسار ، ونقص في النضج وفي الطريق الى **التوازن المتكيِّف بفعالية** وضرامية داخل العالم القويّ والقيم الخاصة بالإنسان .

٧ ـ تدبّر الفلسفة العربية الاسلامية هو هنا **قراءةٌ نقدية استيعابية** لما هو عملي في تلك الفلسفة التي هي ، في تحليلنا ، ذات مكانة مرموقة وتأثير عميق في فكرنا عبر التاريخ وفي تكوين الشخصية الاسهامية راهناً ومستقبلاً . وتلك **القراءة التاريخية** للجانب العملي هي ، بكلمةٍ أوفى ، تعقّبٌ **للقطاع الاجتماعي السياسي الأخلاقي** الذي يرتبط بالركيزة النظرية ويقوم على توجهات ماورائية . ولعل لوناً من الجدة أو الرغبة بالتجديد يشوب هذه الطريقة في تقديم فلسفتنا ؛ وذلك بعد أن كثرت الدراسات المعهودة التي تتكرر ، وتتشابه ، وتلخِّص فلاسفتنا في أنظوراتٍ من الاشراق والفيض وما الى ذلك مما يجهِّل أو ينفِّر ويَغفل عن أنّ فلسفتنا المديدة لم تتوقف أو تخمد ، وأنها قدمت فهماً خاصاً للفلسفة (هو الفلسفة المؤمنة) دون أن تُغفِل ـ كما سنرى ـ اهتمامات بالفلسفة المحضة (المستقلة بذاتها ، ذات الميدان الخاص بها) .

٨ ـ لقد كان الاهتمام هنا بالانسان ، بجذوره الاجتماعية وبشبكته العلائقية ، بانغراساته في العين وبرؤيته للواقعي واليومي ، هو الاهتمام الأول في هذا الكتاب .

مذهب حكمتنا في **الانسان** هو ما سنلقاه ونلتقي به . كما سنلتقي بالفكر الاجتماعي الذي يقدِّم منافعَ لعلم الاجتماع العربي الراهن ، والذي يكشف عن غنى يستحق الدراسة والتبصر . أما الفِكْريات الاقتصادية فمعروضة ، مع اقتصاد في إبداء الأحكام العندياتية في شكليها الصُّغروي (الاقتصاد الفردي ، العائلي) والكُبْروي (على صعيد الدولة ، المدينة) . ولعل الوقت قد حان لاعطاء ذلك القطاع قيمة مؤثِّرة نشيطة داخل الوعي الفلسفي ؛ هذا إذا لم نذهب الى حد المبالغة والمناداة بأن المفكّر الاقتصادي ، أو العامل الاقتصادي ، يستحق المنزلة البارزة والحصرية . حدّد حكماؤنا (الفارابي وأتباعه ، للمثال) المجتمع بمعايير الوعي او المعتقد والآراء ؛ وتلك معايير لا تقف على أرض الواقع . فالمعتقدات أو آراء اهل مدينة (دولة ، أمة ، مجتمع) يحدّدها المجتمع نفسه ؛ وليس العكس . وبرغم هذا النظر الالحاحي على دور الاقتصاد فإن لوناً من عدم المراعاة قد جرى هنا ؛ وتقديم الذرائع سهلٌ .

ظهرت فصول كثيرة من هذا العمل منذ الـ ١٩٨٠ ، وانتقل الى التداول حفنةٌ من مصطلحاته : الآدابية ، المقمّشون ، الحكمة العملية ، التعاملية ، الآداب التعاملية ، الواجبية ، الينبغيات ، الفلسفة العملية أو السياسية . . . كما إن منهجية عملنا هذا قادت الاشراف على دراسات عليا ، في الجامعتين اللبنانية واليسوعية ، حلّلتِ الاجتماعَ والسياسةَ والتعاملية عند : الطوسي ، إخوان الصفا ، الغزالي ، الأحاديثية ، الفقهيات . . .

البـاب الأول

التجربة العربية المنوالية
في صياغة الحكمة

الفصل الأول: مرحلتا التكوّن والانعتاق.

الفصل الثاني: ميادين الحكمة العملية.

تحليل الخبرات الأولى للأنا السياسي الاجتماعي [الأخلاقي ، القيمي ، الحِكْمَتي[1]] ، في الذات العربية ، هو تحليلٌ لمشكلاتٍ من مثل : هل أنجو ؟ كيف أفوز ؟ فالسؤال الأساسي هو **البحث عن الفوز** (السلامة ، النجاح ، مزج الخير بالسعادة ، التوازن ، التكيّف) للفرد ضمن أسرة ، وداخل روابط ، وضمن حلقات اجتماعية وافكار عقدية وماورائية .

دراسةُ الخِبْرات المكوِّنَة أساسٌ في معرفة الشخصية راهنا ؛ فالتجارب الأولى تبقى موجِّهة للوعي واللاوعي ، للفكر والسلوك . ذاك أنه قد يحصل تشبُّثٌ ، أو نكوص . كما قد تنبني عُقَدٌ ورضّات ، أو انحرافات وخلل ، تجرح السلوكات وتقيم مع الحقل توترات مستمرة .

تعكس الحكمةُ العملية نظراً منظَّماً منظِّماً في الحال والمآل ، للفرد وحقله . إنها نَظَرٌ تطبيقي ، أو تأسيسٌ لما يجب أن نكون على قاعدة نظرية مسبقة البناء ، أو تطبيقُ نَظَرٍ . إنها تصوّرات للوجود ؛ ووجودٌ لتصورات قائمة في الفعل والتدبير .

وتلك الحكمةُ، في صياغاتها ومفاتيحها وطرائق تعليمها ، تقصد إلى الخير الأعلى ، وتقوم على المعرفة ، وتردُّ على أسئلة الانسان في وجوده : كيف يجب أن نكون ، كيف نحقق السعادة والفضيلة معاً ، أو كيف تتحقق السعادة المثلى والخير

---

(١) الحِكْمَتي والحِكْمي [على وزن فلسفي] بمعنى واحد . أما الحِكَمي [بفتح الكاف] فنسبةً إلى الحِكَم [أقوال وعظية مقتضبة ونافذة] .

الأسمى في الفرد والجماعة ، كيف أفوز بالدارَيْن[١] .

سوف نرى أن الحكمة العملية ، في تجربتها الأساسية ، غير منفصلة عن الوعي الديني ؛ وأنَّ تقسيمها الى وعي أخلاقي، وآخر اجتماعي ، وثالث سياسي ، وما الى ذلك ، هو تقسيمٌ هدفه التسهيل في الدراسة . إن المقصد الأسنى للحكمة تلك هو ربط العضو بالجماعة ، والجماعة بالخلود . بذلك فهي صياغات للنظر الديني الاسلامي على الظواهر والنشاط ؛ وسيرورات تدبُّرٍ او تأويل او تفسير حول توفير التقدير الذاتي للمواطن والوطن ، في العاجلة والآجلة ، في لسان القول ولسان الحال .

سوف يدرس هذا الباب الأول **تكوين الحكمة** العربية الاسلامية ؛ ثم مرحلة **الهوية والنضج** ، أي حيث هدأت أزمات التكوين والمراهقة وتركزت بعقلانية المبادىء والقيم والمعايير ؛ ثم **مرحلة العمر المنتِج** ، وهي التي عرفت أسماءً لامعة تجعل من حكمائنا أفذاذاً ويطالون (بفكرهم حيناً ، وبسلوكهم حيناً آخر) قمم الفكر الحكمتي والرؤية الأعمق للوجود . ومن السويِّ أن نشير ، بالماحٍ والماع ، إلى أن تلك المراحل غير خطية ؛ ولا هي منقطعة التواصل أو مجموعة من الوديان والهوّات .

وقد اعتبرنا التجربة الثانية ، في عصر الاجتهاد الموسّع الذي بدأ قبل الطهطاوي وفي عدة أماكن عربية وإسلامية ، مساءَلة السؤال أو مطارحة المطروح ومقابسته انتهاضاً من أدوات جديدة . ثم إننا نزعم أن دراسة تلك الحكمة دراسةٌ للذات العربية ؛ وهنا طريقة في المعالجة تتدبر حَرَكَتَيْ التأوّل والتأمل ، النص وتفسيره المتنوع، المنطلَق ومحاكمة المنطلق، السير إلى الأمام والتقهقر بغية السير الأقوى للامام .

---

(١) **الفوز بالدراين** ، هو المصطلح العربي الاسلامي السليم . أما الخلاص فمصطلح رئيسي في الحكمة الهندية ؛ وفي المسيحية أيضاً .

الفصـل الأول

مرحلتا التكوّن والانعتاق
أو الاختمار والتجاوز

القسم الأول: تشارك وتمايز.

القسم الثاني: مكوِّنات واجتيافات.

القسم الأول
تشارك وتمايز

١ ـ الحكمة العملية ، تعريفات وتفريقات

الحكمة العملية ، بحسب ما تُستخلص من الاستعمال لها ، ذات مدى واسع . فهي **التنظيم المُحْكَم** للعلائق التي تقوم بين مكوّنات الفرد ؛ وداخل أعضاء الأسرة ؛ وفيما بين الأفراد داخل فئاتهم ؛ وفيما بينهم وبين السلطة ؛ وفيما بين الدول بعضها بعضاً . ثم ، في كلمات أقل ، مباحث الحكمة تهتم **بالتصورات المثالية** للفرد ؛ وللأسرة ؛ وللعلائق الاجتماعية ؛ وللدول في علاقاتها المتبادلة ونَظرتها للبشرية . نستخلص بَعدُ ، وما دمنا نحب الكلمات ، أن الحكمة هي **رسم السيرة المتزنة** أو السلوك (والعمل) المترفع المحمود المتعقل للفرد ؛ والعائلة ؛ و . . . الخ . يعني هذا أن الحكمة هي مباديء عليا ، ومُثُل رفيعة للسلوك في الفرد وفي الجماعة ، في العضو وفي العلائق والتنظيم للحلقات الاجتماعية المتداخلة والسائرة حتى التنظيم الشامل للبشرية كافة . غاية الحكمة ، بَعْدُ أيضاً ، الخير والفضيلة في كل نشاط ، وكل حلقة اجتماعية، وكل علاقة. هي مهتمة بالعملي : فما هو ماثل في الأعيان، أو ما يحصل في الواقع ، هو **ما يهمها** وما **تقوده وتحاكمه**[1] ؛ وفق رؤية للوجود ظاهرة حيناً وكامنة أحياناً .

٢ ـ تعدّياتها على ميادين قريبة ومتقاربة منها

الحكمة العملية ليست هي **الفلسفة** . الدوحتان متداخلتان ؛ ولا وجود لحكمة

---

(١) را : زيعور ، في التجربة الثالثة . . . ، صص ٣٩ ـ ٦١ .

عملية إن لم تَـقُدْهـا وجهة نـظر في الوجـود والمستقبل[1] . قـد تكون الفلسفـة هنا واضحة[2] ، أو تكون كامنة أو مسبقة ؛ لكنها تبقى في الاساس والغطاء للعملي . لا نبحث هنا في أولوية العملي أو أسبقية المثالي والنظري ؛ فذاك موضـوع مختلف . نودّ القول فقط إن الحكيم ، بحسب النظرية الفقهية مثلاً ، هو الشخص الذي يسلك (ويفكر) وفق المرسوم له مسبقاً من حدود دينية وإيمانات وأفكارية هي نظر معين الى الكائن في حاله ومآله . كذلك فإن الحكمة العملية عند الكندي تُفْهَم ، بشكل أدق وأوسـع ، بفهم مسبقاتهـا النظريـة وما ورائيـاتها . فـالحكمة العمليـة هي التطبيق أو الجانب التنفيذي العيني للنظري والايديولوجي ؛ إنهـا محك صحـة النظري ومعيـار نجاحه وفلاحه .

وليست الحكمة العملية هي السياسة بالمعنى الحصري المعروف في معجمنا الراهن . لكن الحكمـة العملية والسياسة كانـا ، في التراث ، واحـداً أو مُتلاصِـقَيْن كظاهرة واحدة . فالسيـاسة ، في معنـاها التـراثي ، هي تنظيم سلوك وفكـر الفرد (سياسة الذات) ، وعلائق افراد الأسرة (سياسة المرء منزلـه : الزوجـة ، الولـد ، الخدم) ، وسياسة المدينة أي البحث في بنى الدولة ووظائفها . . . وسوف نـرى ، في هـذا الكتاب ، استعمـالات للسيـاسـة والحكمـة العمليـة على أنهمـا يحكمـان الموضوعات عينها ، ويهدفان الى غاية واحدة هي الخير وتنظيم العملي وفق المعايير

---

(١) الحكمة أوسع من الفلسفة. وأفلاطون هو، في تراثنا، الحكيم الإلهي، الحكيم الأول. وسبق أن بسطنا أقسام الحكمة (عملية ونظرية) والعلوم المندرجة تحت كل قسم . تبقى الفلسفة متميزة عن الحكمة ، أو نوعاً مخصصاً ومعيناً من الحكمة . قا : الحكمة الهندية ، في : زيعور، الفلسفات الهندية . . . ، بيروت ، دار الاندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

(٢) عن تعريفات الفلسفة ، را : الكندي ، « رسالة في حدود الأشياء ورسومها » ، في : رسـائل الكنـدي ، صص ١٦٥ ـ ١٧٩ ؛ الفارابي ، الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ ؛ ابن سينا ، تسع رسائل . . . ، ص ٧١ ؛ ابن رشد ، فصل المقال ، سطوره الأولى . الفلسفة مذهب عقلاني في الواقع شمّال ؛ أو رؤية الأعَميّات في الوجود التاريخي بتماسكٍ وتجرد طلباً لتفسيره أو لتغييره . أما الحكمة فهي تقترب من ذلك بدرجات مختلفة ، دون أن تبلغه . ولـو أدركت الحكمةُ ذلـك التمذهُبَ لـلأشملية في الـوجود والتـاريخ والمجتمع لاندمجت في الفلسفة : فالموضوع ، وهو الأعم والأشمل ، واحد ؛ لكن المنهج مختلف .

السامية[1] أو الموازين .

هل تكون تلك الحكمة هي هي **الدين** في معناه الاسلامي أي حيث التنظيم الشمّال التوحيدي للعملي والنظري ، للفردي والعام ، للنشاط والعلائق في الآجلة والعاجلة، للحال والمقال، للزمني والروحي؟ إن الحكمة العملية هي الشق الثاني من الدين الاسلامي ، أي هي المعاملات . لكن « المعاملات » هنا لا تنفصل عن « العبادات » ؛ فالوعي الروحاني أوالمتديِّن يقود التعاملية التي هي ، كما قلنا وكما سنكرر باضطرار ، تدبير للذات ، وللعلائق ، ولكل نشاط في الفرد والدولة والحلقات الاجتماعية . و ، بكلمة أوفى ، إن الحكمة امتداد للدين ؛ والحكمة العملية نوع من التديّن ، أو من توضيح الدين ، وبثه ، وتوسيع نطاقه باستمرار . ثم إن ذلك التلاصق بين الحكمة العملية والدين ، على الأقل في منظور كثرة من الكاتبين والاخلاقيين ، هو الذي يجعل الحكمة العملية « **سياسة شرعية** » ، وآدابية ، وتطبيقات مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وواجبية أو يَنْبَغِيّات (قا : الدين المعاملة) .

الحكمة ليست هي **العلم**؛ وإنْ كانت ترتبط به وتمتص نسغه أو تستغل مجلوباته[2] . كما إنها ليست **الأخلاق** ؛ وإنْ كانت الغاية للفرعَيْن واحدة .

الحكمة بمعناها العملي ـ أو من حيث هي سلوكات تجسِّد فكراً ؛ وبالعكس ـ هي تَشَبُّهٌ بالالوهية ، وسيرٌ صوب العصمة والكمال في الفعل والاعتقاد والمعيار . كانت أحياناً إماتة أكثر مما كانت دعوة للتحرر والانعتاق والانفلاش : هي إماتة للشهوات ، وللأحاسيس بالحسرة والمرارة والانظلام ؛ وهي انعتاق من مطالب الحياة والبهجة وتدبير لرغبات الانسان بحيث تخضع لمعايير وأحكام مثالية روحانية قاسية اسمها الفضيلة .

---

(١) قا : السياسة ، في : أبو البقاء ، الكليات ؛ التهانوي ، ج ٣ ، ص ١٧١ .

(٢) ومن وظائف الحكمة قيادة البحث العلمي باتجاه مصلحة الانسان والمجتمع والطبيعة ؛ وإعطاء العلم رؤية عن مكانته بين العلوم . عن علاقة العلم والفلسفة ، را : زيعور ، مذاهب علم النفس . . . ، صص ٢٣ ـ ٢٨ .

لـذلك تـظهر الحكمة ، في تجربتنا النمطية ، **صناعة الصناعـات أو الحكمة لكـل حكمة** . الـحـكيم **عارفٌ بطبيعـة الوجـود** ، وقوانين هـذه الحياة ؛ ولهـذا فهو المنادي بالتدبير المثالي في الفرد والعلائق ، في العائلة والحلقـات الاجتماعيـة ، في الدولة والدول أو المجتمع والمجتمعات ، في العالم الأصغر والمجتمع الأصغر كما في العالم الأكبر والمجتمع الأكبر (المعمورة) .

بدا لنا من التفـريقات الـواردة أعلاه ، وكمـا سيبدو لنـا أجلى فيما بعـد ، أنَّ الحكمة العملية تتأسس على نَظَرٍ وتدبُّرٍ للعالَم ، وتستند الى تصوّر شمّال للوجـود . وبعبارات مكرِّرة ، فإن تفسيرنا للحال والمآل طريقٌ الى الحكمة العملية ؛ وهكذا فإن العملي مرتبطٌ بالنظري ، وتحضن الايديـولوجيـا هموم الأعيـان والأذهان ، الـواقع والمثال ، الموجود والموجوب ، الفكر والسلوك ، المعرفة والفضيلة .

تقـوم الحكمـة العمليـة ، عنـد العـربي ، على **تصـور ديني** (تشـــريعي معـاً وتعبُّدي ، روحي واجتماعي) يمتاز ، واتَّسَم ، بلونٍ من الخلود . **فالثبات** في مبادىء ذلـك التصـور ، **والعمـوميـة** في هيكله ، **والشمـولانيـة** في نَـظَره وَأَخْـذه للظواهــر والعـلائق ، ميزات أسـاسية طبعت بـطابعهـا الحكمـة العملية في الـذات العـربيـة الاسلامية . كذلك فإن تلك الحكمة **إيمـانيةُ** الاسـاس والتوجُّـه ، **مُحَدَّدَةُ** الانـطلاق والغاية . وبذلك فكل ما في العـالم، وفق تلك النظرة أو التصـور، **مترابط** بشكـلٍ وثيق وقائمٌ على مبادىء وأحكام . **ومنزلة الانسان** حالتئذٍ مـركزيـة ، أولى ، محدَّدة الوظيفة وموجَّهةٌ الى اكتساب الحياتين أو الفوز برضى الله في عالَمَيّ الغيب والشهادة .

بكلمة جاملة ، تقوم الحكمة عنـدنا على تصـور **شمولاني** للوجـود تحتل فيـه الألوهيةُ القطبانيةَ المطلقة إذْ إليها ومنها وحولها تدور الموجودات؛ وذلك وفق سُننٍ ومبادىء وانسجام وعناية . وهكذا فلكل شيء في الوجود معنىً واتجـاه ؛ ومن ثمت فـالانسان يؤدي دوراً ، ويسير الى نهاية معروفـة ، وحياتـه ذات دلالة ومنجـذبة الى تلك الألوهية .

٣ ـ طبيعة الحكمة ، منزلتها ، قيمتها ، اختصاصها بالانسان

أعطى فكرنا العربي الاسلامي [النمطي ، الينبوعي] للحكمة ما لم يعطَ الا للدين . فهي ، كالدين[١] ، الأُولى ؛ والأَولى . هي الغاية ، والقمة ، ومحط الرحال ، ومهوى الأفئدة ، و . . . ، و . . . فمثلاً : « يا طالب الحكمة ! طَهِّرْ لها قلبك ، وفرِّغ لها لُبَّك ، واجمعْ الى النظر فيها همتَك . فإن الحكمة أعظم المواهب التي **وهبها الله** لعباده ، وأفضل الكرامة التي أكرم الله بها أولياءَه ، وهي **المال** الذي . . . ، **والصاحب** الذي . . . ؛ ولا حاجة بها إلى انتحال شيء غيرها ، ولا التزين بغير زينتها »[٢] .

وتلاحَظ النظرةُ التفويقية الإرفاعية في شاهد آخر للتوحيدي هو : « الحكمة نسبتها فيها ، وأبوها نفسها ، وحجتها معها ، وإسنادها متنها ؛ لا تفتقر إلى غيرها ، ولا تَستعين بشيء ، ويُستعان بها » . فبالجملة ، وفي كلماتٍ تقريظية شديدة التعبير ، تُقدَّم الحكمة على أنها طريق النجاة ، والكنز[٣] ، والنور ، والخير ، والسفينة : « الحكمة ضياء المعرفة ، وميزان التقوى ، وثمرة الصدق » ؛ ما انعم الله على عبدٍ بنعمةٍ أعظم وأنعم وأجزل وأرفع وأبهى من الحكمة للقلب . . . »[٤] .

ولا ريب في أن في تلك الأقوال انتهاض من الآية الكريمة : ﴿ ومن يؤتَ

---

(١) نتذكر هنا أن القرآن هو « الكتاب والحكمة » ؛ وأنه الكتاب الأعظم في الحكمة ، وكتاب الحكمة البالغة .

(٢) مسكويه ، الحكمة الخالدة (حِكَم الاسلاميين) ، ص ٢٨٥ . وهذه الوصية ، بحسب قول بدوي ، منسوبة إلى مسكويه نفسه في كتاب منتخب صوان الحكمة .

(٣) الحكمة المرصودة معتقد موجود في الحضارات المعروفة ومفاده ان كتب الحكمة ، أو أهمها ، محروسة في مكان أمين وسحري . . . ؛ وقد تكون الحيّات أو ما الى ذلك حارسة . وفك الرصد يستلزم احتفالاً معيناً أو مجيء بطل . قا : الكنوز ، كتاب الجفر ، الكتب المقدسة ، الحكايا الشعبية حول ذلك ، كتب الروم عند المترجمين العرب ، كليلة ودمنة . . .

(٤) را : زيعور ، التفسير الصوفي للقرآن . . . ، الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع السني ؛ را : مصباح الشريعة (بيروت ، ١٩٨٠) ، صص ١٩٨ ـ ١٩٩ .

الحكمةَ فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً ﴾[1] . ثم إن الانتقال الى الحكمة ، أو الاهتداء اليها ، يكون بطرائق مختلفة : نور يُقذف في القلب ، تحول اليها بعد فاجعة أو بعد حدوث إشارة أو هاتف أو خاطر . . . ؛ وقد يحصل ذلك الانتقال خلاصاً للنفس من قلقلة نفسية أو شكوك في المعتقدات والفرق المتصارعة ؛ ويبرر الاهتداء آخرون بالقول إنهم لاقوا الصعوبات وحلوا المشكلات بالتفكير الطويل وإعمال العقل . . .[2] .

٤ ـ علم الحِكْمات [الفلسفات العملية] المقارِن، حكمة الانسان (أو عقله العملي) في وحدة

عرف فكرنا الينبوعي حِكْمات أممٍ كالهنود ، والساسانيين ، والسريانيين ، والغرب متمثلاً باليونان . . . ؛ واجتاف تلك الروافد واستوعبها ، تغذى من نسغها وتفاعل معها في ذهابيابية وحوار . وهكذا فان « **عباد الرحمن** »[3] فكرة وسلوكات كانت تقف في مقابلة حِكَم الروم[4] ، وحِكَم الهند[5] ، وحِكَم العرب أنفسهم[6] ، وحكم الفرس[7] ، وحِكم الاسلاميين المحدثين . . .[8] .

لعل كتاب مسكويه ، الحكمة الخالدة ، أكبر كتابٍ عربي في حِكْمات الأمم . فكأنه الاساس والمنتهض لبناء علم حديث يَدْرس **حكمة الانسان داخل حضاراته المتعددة** ، ويقارِن ، ويقصد الى إغناء كل انسان وكل أمة في معركة البشرية ضد

---

(١) القرآن ، البقرة ، ٢٦٩ .

(٢) جرى تحليل ذلك في : الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم ؛ قا : اهتداء المحاسبي ، الكندي ، ابن سينا ، مسكويه ، الغزالي (وحتى حلم المأمون المشهور يخضع لهذا التحليل) .

(٣) عن خصائص الحكيم الاسلامي ، متمثلاً بنمط هو عباد الرحمن ، را : القرآن ، سورة الفرقان، ٦٣ - ٦٨ ؛ ٧٢ - ٧٥ .

(٤) عن هذه الحكم ، را : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص ٢١١ ـ ٢٨٢ .

(٥) للمثال ، را : م . ع . ، صص ٨٩ ـ ١٠٠ . وتلك الحكمة تكشف رؤية الهنود للوجود ، وعاداتهم . . .

(٦) م . ع . ، صص ١٠١ ـ ٢٠٨ .

(٧) م . ع . ، صص ١ ـ ٨٨ .

(٨) م . ع . ، صص ٢٨٥ ـ ٣٤٢ .

مآسي الوجود والقواهر . بيد أن الحكمة المقصودة في ذلك الكتاب الخالد هي ، كما سنرى ، أمثال وحكم ، أحاديث نبوية ، وصايا في التربية وتهذيب النفس والتعامل ، مسكوكات لفظية لملوك وأدباء وآدابيين . وليست الحكمة ، في تحليلنا هنا ، مقصورة على ذلك النوع من الكتابة والنظر . وكذلك فان منافع الحكمات ليست محصورة فقط في النطاق الاستنفاعي [التهذيبي ، للتذكّر والاعتبار ، الخ .] الذي أراده مسكويه أو الاتجاه الفكري الذي كان عصر ذاك متحكماً : فنحن اليوم نقرأ ، عبر الحكمات لهذه الأمة أو لتلك ، أساليب التفكير ، وطرائق مجابهة الواقع ، والتقاليد السلوكية، ووسائل الدفاع عن الانسان . . . وكذلك فاننا ننتقد لنستوعب ، ونربط الحكمة بالظروف التي أنتجتها ، ونتمثل ردود فعل الوعي البشري المتقاربة حيال الأوضاع المتشابهة . فصراعات الانسان من أجل وجوده المتطوِّر ، المتحسِّن باستمرار ، تخضع لقوانين تاريخية . ثم ، بكلمات تقول المزيد ، إن قراءة الحكمات قراءة للتاريخ . واستخلاص القوانين ، في الحالتين ، ممكن ؛ إنه نافع وقائد .

ولعلّ كثرة ممن اهتموا بالملل والنحل ، وبطبقات الأمم والحكماء والتواريخ ، يُردّون الى مضمار الحكمة المقارنة ويبنونه : إن صاعد (ت ٤٦٢ / ١٠٧٠) والقفطي (ت ٦٤٦ / ١٢٤٦) ، وابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ / ١٢٧٠) ، وابن جلجل ، والشهرستاني ، وابن حزم ، والبيروني ، و . . . ، و . . . ، أعلام كبار في ذلك المضمار . لقد أقاموا مقارنات بين حكمات الأمم ، ودرسوا ، وحللوا ؛ منتهضين من أفكارية واضحة قلَّ أن بدت عنصرية أو عرقية قاتمة . ويبدو أنهم اتفقوا على إعطاء حكمة كل أمة خصائص معينة[1] ، وعلى تقسيم للأمم أو الحكمات[2] ، وعلى الاستمرارية في الحكمة بل وحتى على وحدتها ووحدة النوع البشري[3] . وفي ذلك

---

(١) للمثال ، را : صاعد ، طبقات الامم (نشرة ح . بو علوان ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٥) ، صص ٥٠ و المايلي .

(٢) م . ع . ، صص ٣٣ ـ ٣٧ .

(٣) م . ع . ، ص ٣٣ .

كله فلسفةٌ تاريخ للحِكْمات تفرض قيمتها ، وتستجلب الاهتمام والدراسة . وربما كان ذلك العمل ، حيث تُحلَّل خصائص الأمم وحكمتها ، نوعاً من علم النفس الجماعي المتصف باحترام كل حكمة وكل تراث أو ثقافة : فالهند أمة عظيمة ، وهي « معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة وأهل الأحلام الراجحة والآراء الفاضلة . . . »[1] . وهكذا هكذا[2] . . .

(١) م . ع . ، ص ٥١ . قا : زيعور ، الفلسفات الهندية . . .

(٢) عن حكمة اليونان ، را : صاعد ، م . ع . ، صص ٧٠ والمايلي .

القسم الثاني
مكوِّنات واجتيافات

١ ـ الوعي الاجتماعي المحدود قبل الاسلام ، في الجاهليات

تطور كثيراً الوعي السياسي الأخلاقي ، واغتنى بمضامين كانت تَسمُن وتتعمق بمقدار ما كان يجتاف من معطيات حضارية متعددة وما كان يردُّ على المشكلات الاجتماعية . من المألوف أن يعود الباحثون الى « **الجاهلية** » كركيزة أولى في تكوين ذلك الوعي . هناك كانت « المبادىء » غير متمايزة ، قائمة على العرف ، غارقة في التقاليد ، غير معقدة ولا سمينة نتيجة البيئة الصحراوية عموماً والوسط البسيط المتشابه . . . فلم تكن هناك سلطة عليا بل قبائل متعددة ، ومتباعدة ؛ قائمة كل منها بذاتها . وكان نظام الحكم القبلي أقرب الى «الشورى» المحصورة والسهلة منه الى الاستبداد : فسيد القبيلة لم يكن صاحب صلاحيات مطلقة . وهذا دون ان يعني ذلك أن الحكم كان ، بتعبير حديث وعالمي ، ديموقراطيا إذْ هو اقرب الى الفوضوية و « السلطة المنبثة » أو انعدام السلطة الاكراهية التي تقمع باللجوء الى أوامر واضحة ومكتوبة أو الى مؤسسات ونظم متراتبة مكتنزة[١] . فالقبيلة هي المجتمع الذي تعرفه ، وتفنى فيه ، شخصية البدوي . ودستور العيش هو التنقل عموما ؛ لهذا قلّت الاتفاقيات بين القبائل ما عدا البعض السلمي منها ؛ والانتفاعي المؤقت من ناحية أخرى . وهكذا ، أو لهذا ، يسهل القول إنه لم يكن هناك ما يمكن أن نسميه بالفكر السياسي والنسق الأخلاقي ؛ إنما كانت هناك أساليب عُرْفية في الحكم قائمة على

---

(١) بيد أن البر كان بمثابة الجامع الروحي ، أو الرباط المعنوي العام ، الذي كان يقيم التماسك ، ويغذي نوعاً من الأنا الأعلى الجماعي . فهنا عامل اجتماعي أخلاقي موحِّد ، أقره الاسلام وتجاوزه .

العادات كما سبق القول ، وقيود اجتماعية تُبقي على الانتماء العام إلى جانب ايمان «بالحرية» الفردية ، وبعض الشذرات من الحِكم والنصائح التي تمتّ بصلة الى المسلك الرشيد والمعاملة القويمة . الا انه من الممكن القول إن تلك الحياة التي كانت تغتذى بالغزو هي سبب نشوء الرئاسة الحربية في القبيلة . بمعنى أن السيد فيها ـ يساعده أحياناً مجلس القبيلة ـ ذو مركز عسكري حربي بالدرجة الأولى : فقد كان يأخذ حصة متميزة عند توزيع الغنائم .

ان هذا النظر للركائز العربية القبلاسلامية شائع ، وغير عميق . فالدراسة الكافية لم تحصل بعد ، والقضية أصعب من هذا التبسيط السريع[1] . نكتفي هنا ، ونحن المقيدين بتعقب النظري والعمارة المُمَذهبة ، بالتوقف المَليّ عند فقدان النظريات ، وضحالة الأفكار الشمّالة الأعميّة المحكمة الركائز ، في مجال الحكمة العملية والرؤية العقدية للوجود والفعل والمعايير[2] .

٢ ـ عالمية الوعي ، انفتاحه على الروحاني والمطلق ، في الاسلام

مع الاسلام يبرز التقدم أو التطوير للوعي الأخلاقي ، والمسؤولية السياسية ، للمواطن . وسوف نرى أدناه تأثير القرآن الكريم في تنمية ذلك الوعي ، وتوسيع تلك المسؤولية . لقد وحّد الدين ، أو الحكمة الجديدة والكتاب ، القبائل . وأنشأ سلطة عليا قامت ، مبدئيا ، على دستور القرآن والسنة . . . لم يفصل القرآن في وظائف الرئيس الأعلى للجماعة ، ولم تهتم السنة بالامر . فتنظيم السلطة حسب الدستور القرآني ممكن الاستلماح من خلال ملاحظة الاساليب التي حكم بموجبها النبي

(١) قا : جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ، دار العلم للملايين وبغداد ، دار المثنى ، ١٠ج ، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٣ .

(٢) لا تُغفَل في هذه الالمامة عن مقوّمات الحكمة العربية الاسلامية قطاعاتُ الحكمة البابلية والفرعونية وما الى ذلك من حكْماتٍ سبقت الاسلام على الأرض العربية الراهنة .

والخلفاء الراشدون ، أي أن الفترة التي عاشها النبي وأدار فيها شؤون المؤمنين تمثل لنا نُظُم الحكم الاسلامية الخاصة والتي تتلخص مبدئيا ـ إنْ استعملنا مصطلحات حديثة وعالمية ـ « بالتيوقراطية » والابوية مع صلاحيات عديدة للرئيس داخل الأمة . تشدد الابحاث الحديثة في الشؤونْ الاسلامية على إظهار كون الدعوة، منذ بدايتها ، انسانية النزعة ـ ﴿وما أرسلناك الا رحمة للعالمين﴾ ـ وكونها موجهة الى جميع الناس على اختلاف أجناسهم وطبقاتهم ؛ وقائمة على ايمان بالعدل في الحكم وعلى التسامح والمساواة بين الرعية حتى مع الأقليات أو أهل الذمة. ويجد الراغبون ـ دون كبير عناء ـ مبادىء اخرى اساسية كحق الملكية ، وحرية العقيدة ، والحرية الفردية ، وما الى ذلك من حقوق للفرد ومن واجبات على المجتمع تأمينها لافراده كافة نظير التراحم أو التكافل الاجتماعي ، والتكافؤ في الفرص ، والعمل لكل قادر ، والمستقبل المضمون لجميع الفئات والألوان والأعمار .

إنَّ نظرة ايجابية إزاء الاسلام تقدم لنا هذا الدين انساني النزعة ، وعالمي المدى ، رحمانيّ الدِعوة . ونستطيع أن نرى فيه ، انطلاقاً من موقف متقبل ورَحْب ، ما يعزز الأوامر التي نجدها ، اليوم ، في « الحقوق الاساسية للانسان » . تفسير الاسلام ، وفق التوجهات المنفتحة على قيم الانسان والانسانية ، فِعلٌ فلسفيٌّ متديِّن وليس فعلاً تقريظياً فقط .

أما الفلسفة المحضة ، أو العقلانية المحضة ، فليس من مجالها ذلك الموضوع : تتخلى عنه بحيادٍ واحترام للعقلانية المتدينة وللفلسفة المؤمنة ، بدون معاداة أو تأييد .

٣ ـ اجتياف واستيعاب

عرف العرب المؤلفات الفارسية السياسية قبل أَنْ يعرفوا الفكر اليوناني ، وانتشرت بل طغت الأولى على الثانية حتى شاع الاعتقاد بأن اليونان ليسوا بأصحاب فلسفة سياسية إذْ بقيت هذه لفترة شبه مجهولة. مع ذلك لم يعدم اليونان من يقول بانهم يُجَلّون في النظريات السياسية ، فتعصب لهم فريق ضد الفرس نافين أنهم

يقصرون في هذا الميدان . ومن أشهر هؤلاء أحمد بن يوسف بن ابراهيم الذي أَلَّف كتاباً ونسبه الى أفلاطون تحت اسم « كتاب العهود اليونانية » ، كما ظهر كتاب ثانٍ آخر نُحِل لأرسطو[١] . لكن الروافد والنوافذ اليونانية لم تلبث أن ازدادت ، وتحولت الى سيلٍ عرم ؛ كما سنرى .

أ/ **مجتافات ومستَبْدَنات يونانية وهلّينستية** : لن نتوسع هنا[٢] ؛ إذْ سوف نلتقي أثناء تعقبنا للقطاعات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في الفلسفة العربية الاسلامية بالروافد اليونانية ممثَّلة بأفلاطون وأرسطو ، وكذلك بمنحولات درسَت مضمار الحكمة المنزلية ، وصاغت الكثير من الأقوال الحكْمية وجوامع الكلم .

1 ـ ترجم حنين بن اسحاق كتاب **السياسة** (الجمهورية) لأفلاطون ؛ ولم يُلتَقط بعد حتى اليوم[٣] . وسنرى أدناه تفصيل بعض ذلك في صدد الكلام عن فكر ابن رشد . ولخص الفارابي « **النواميس** » ، الكتاب الذي ترجمه حنين بن اسحق ويحيى بن عدي[٤] . وسنرى أن أفلاطون سيلعب ، في هذا المضمار كحاله في الفكر البشري عموماً ، دور الحكيم . فقد كان في مجتمعه بوضعٍ سيكرره حكماء كثيرون في العالم ؛ ومنهم فلاسفتنا الذين ما انفكوا يوماً عن البحث في فكرة بشرية نمطية عامة هي توصيل الحكمة الى سدة الحُكم أو السلطة .

لقد هَدَف أفلاطون الى أن يجعل العدالة مسيطرة في المدينة والفرد ، والى أن تسود السعادة . ولعله أراد أن يخوض غمار الحياة السياسية في سبيل تلك الغاية الاصلاحية ، كما إنها كانت غاية تلاميذه ؛ وهي أيضاً غاية فلاسفتنا . وبالرغم من التجارب القاسية التي حدثت في حياته ، بقي راغبا في أن يساهم باعادة النظام

---

(١) نشرهما بدوي ، في : الاصول اليونانية للنظريات السياسية في الاسلام ، القاهرة ، ١٩٥٤ .
(٢) درسنا ، بالفرنسية ، مقومات هذا الفكر الاجتماعي السياسي الاخلاقي وأشكاله الكبرى .
(٣) را : بدوي ، أفلاطون في الاسلام (بيروت ، دار الاندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠) ، صص ١٥١ ـ ١٦١ .
(٤) نشرة بدوي أدق من نشرة غَبْرييلي (١٩٥٢) ، في : أفلاطون في الاسلام ، صص ٣٤ ـ ٨٣ ؛ قا : صص ١٣٣ ـ ١٣٥ .

والعدالة ؛ حتى نزلت المصيبة عند اتهام سقراط بالكفر . . . وانتظر صلاح الأحوال ؛ ثم قال بان الدول المعاصرة آنذاك بأجمعها فاسقة الادارة ، مما يجعله يرى في الفلسفة النور الهادي الى العدالة في الحياة الفردية والعامة[1] . فالحالة البائسة التي تردت فيها الحكومات جعلته يفكر في بناء الدولة المثالية كتعويض ، كرد فعل ، كاصلاح ؛ وكنظرٍ فلسفي منطلقٍ من مُسبقات . إن أثر « **الجمهورية** » التي وصف فيها ـ ثم مع بعض التنقيحات في « **النواميس** » ـ المدينة الفاضلة عظيم . قلدها الكثيرون ، وبقيت منهلا وما تزال أيضاً للكثير . فحتى اليوم نجد فيها جملة من الآراء القيِّمة في التربية (مثلاً : الكتاب الثاني و٣ و٤ من الجمهورية) وأثر الدعاية ، والنظرات النفسية ، والأخلاقية العميقة ، ومعالجة الواقع ، والنظر الفلسفي الشامل . . . ومهما كان أو سيكون ، فلم يعجب العرب بنظرياته في السياسة كافة : لم يقولوا مثلا بالملكية المشاعة ، ولا بالاباحية الزوجية ، والمشاعية في الأولاد ، وتحديد الميراث و . . . ؛ الا أنه كان عندهم ـ كما سيكون في الفلسفة المسيحية وفي الفلسفة اليهودية ـ « الالٰهي » ، وأكبر الحكماء على الاطلاق .

ليست آراؤه ، في تحليلنا ، إن وجدناها عند فلاسفتنا هي المكوِّن أو الأساس الوحيد لآرائهم في السياسة والأخلاق وتنظيم المجتمع . ولعله من الجائز أن نعيد تلك الأفكار لا الى أفلاطون بل الى إعمال الفكر أو الى بحث الوعي عن الحلول . فالقضية، في تحليلنا، لم تكن نقلاً لفكرٍ يوناني عبقري؛ القضية أعقد ولا تخضع لتبسيطٍ ميكانيكي يستسهل الشرح ويتكاسل عن التحليل . والشواهد هنا كثيرة : فمن الممكن جداً ، بل من المفروض والالزامي ، الظن بأن لا حاجة لأفلاطون كي يقول العربي ، أو الهندي ، أن الاجتماع ينشأ من الحاجة ومن عدم القدرة على العيش المنفرد . نقول الحُكْم عينه على آراء أخرى ، نحو : تشبيه الدولة (أو المجتمع) بالبدن ، وكَمْلَنة الرئيس الحكيم وتشبيه دور الحاكم بدور العضو الرئيسي في البدن ،

---

(١) الرؤية عينها لدور الفلسفة الفعال الهادي سنراها عند فلاسفتنا ، وفي أمم أخرى : الفلسفة المسيحية (لولّ ، مثلاً) ، الحكمة الهندية ، الخ . .

وتقسيم الشعب الى طبقات وأعمال ، وضرورة سيادة العدالة والنظام والاطمئنان ، وتوزيع الأموال بتدرّج ووفق مبدأ مسبق ، وإقامة السياسة على فلسفة أو على ما ورائيات هاجعة أو بارزة . . . إننا سنعرض آراء فلاسفتنا في هذه الميادين على أنها آراؤهم ؛ وعلى أنهم أيضاً عرفوها عند أفلاطون وأرسطو . لكن الكلمة الحاسمة تُترك للقارىء . لقد أشرنا ؛ وسنشير مراراً ، الى أن الأهم في قراءتنا هنا للاجتماعي في فلسفتنا هو تقديم المضمون وعَرْضه ؛ فاصلين ذلك كله عن الأحكام التعميمية وإعطاء الآراء الشخصية العريضة المدى والطموح .

استُغِل أفلاطون المنحول لبناء مداميك بعض ميادين الحكمة العملية : فقد احتل مكانةً في ميدان التربويات[١] ، وفي التدبير[٢] ، وفي « تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية »[٣] . إلا أن ميدان الحِكَم وجوامع الكلم والوصايا كان الأفسح[٤] ؛ فقد نُسب الى أفلاطون الكثير من المسكوكات الحِكْمية .

2 ـ جرى تمثّل أرسطو وفق الأوالية عينها التي نجدها في اجتياف أسلافنا لأفلاطون . ومن الآراءات التي بَهُتَ وقعُها كلاماتٌ تقول إن الفلسفة العربية توفيقية ، وتلفيقية ، تمزج العلم والدين ، الشرع والفكر اليوناني ، الخ . القضية أعمق ؛ والنظر الفلسفي الناقد الازائي يختلف عن تلك التسرّعات الظنّية والميلية . هل ترجم الفكر العربي « **السياسة** » لأرسطو ؟ و« الدساتير » ؟ لم يذكر ابن النديم ذلك ؛ ولا ابن ابي أصيبعة . لكن القفطي (ص ص ٣٣ ، ٣٦) يورد شيئاً في هذا المجال . وسنرى ، أدناه ، بعضاً من تلك القضية حول معرفة أسلافنا بمؤلفات أرسطو ، وقراءاتهم لفكره السياسي الموجود في الأخلاق النيقوماخية ؛ وفي « السياسة » ـ ربما

---

(١) را : وصية أفلاطون في تأديب الأحداث ، في : مجلة المشرق ، بيروت ، ٩ (١٩٠٦) ، صص ٦٧٧ ـ ٦٨٣ ؛ أو : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص : ٢٧٠ ـ ٢٧٨ . را: وصية أفلاطون لتلميذه الاسكندر ؛ الخ . .

(٢) مقالة أرسطو في التدبير، في : المشرق ، ٦ (١٩٠٣) ، صص ٣١٦ ـ ٣١٨ .

(٣) منشورة ، في : بدوي ، أفلاطون في الاسلام ، صص ١٧٣ ـ ١٩٦ .

(٤) م . ع . ، أماكن متفرقة عديدة . أيضاً : صص ٢٤٤ ـ ٣٣٠ . را : أدناه ، ميادين الحكمة العملية .

والى حدّ ؛ وفي الخطابة .

وسوف نجد في المنحولات الارسطوية تغذيةً لبعض ميادين الحكمة العملية : ففي مجال التدبير قرأت حكمتنا القديمة مقالة ترجمها ابن زرعة[١] ؛ وسنلتقي بكتاب سر الأسرار[٢] الذي نلقاه في ميدان الحكمة للسلطان وفي الوِعاظة والآدابية وغير ذلك ؛ كما ان الحكَم والأقوال المسبوكة المنحولة لأرسطو تتبعثر في كتب عديدة وأُجْموعات حكْمية متناثرة[٣] .

3 ـ تبقى ، باختصارٍ إرغامي ، اكتوبات يونانية وِهلينستية أخرى: هي مفقودة اليوم في نصها الأصلي ، أو في ترجماتها العربية ؛ منحولة ، أو سليمة النسب ؛ مبعثرة في كتبنا القديمة ، أو مجمَّعة في وصايا ورُسَيْلات [٤] . تستدعى هنا رسالة لبريسون، واخرى لثامسطيوس، ووصايا اخرى في التدبير والحكمة المنزلية والتأديب وجوامع الكلم . سنقرأ هذه الأسماء في الباب اللاحق ، وبدون الوقوع في الظن الآثم الذي يعيد اليها أسس حكمتنا ، أو اطارها العام ، أو روحها ومضمونها . كذلك فمن غير الحكيم ، ولا هو من الحكمة المتعقلة ، أن نتعقب ما يُظنّ من تأثيرٍ للحكمة اليونانية في شخصيات عربية ناضجة : لقمان ، عبد الحميد بن يحيى ، ابن المقفع (؟) ، ابو العتاهية ، المتنبي ، الرسائل والمقامات .

---

(١) را : شيخو ، مقالات فلسفية قديمة . . . ، بيروت ، ١٩١١ ، صص ٥٠ ـ ٥٢ ؛ را : أعلاه . رأينا أنه يُنسَب لأرسطو وصايا للاسكندر ، وفي تأديب الاطفال ، وفي التدبير . للمثال ، أيضاً : رسالة للاسكندر في السياسة ، المشرق ، ١٠ (١٩٠٧) ، صص ٣١١ ـ ٣١٩ .

(٢) نشرة بدوي ، في الاصول اليونانية . . . ، صص ٦٧ ـ ١٧١ . را : نشرة أ . تريكي ، بيروت ، دار الكلمة ، ١٩٨٣ .

(٣) را : ابن هندو ، الكلم الروحانية في الحكم اليونانية (القاهرة ، نشرة القباني ، ١٩٠٠) صص ٦٥ ـ ٧٨ . مسكويه ، الحكمة الخالدة؛ ابن فاتك، مختار الحكم ، ومحاسن الكلم؛ را : أدناه، ميادين الحكمة العملية .

(٤) سوف يعاد نشر المتوفر منها ، والمتفرّق في مجلاّت أو داخل كتب محقَّقة ، تحت اسم : روافد الحكمة العملية في الفكر العربي .

ب / المجتاف من الحكمة الساسانية وآدابيتها :

نُقِل من الفارسية الكثير من سِيَر الملوك ، وأخبارهم ، وتـواريخهم ، وما في ذلك من أساليب ومرايا في الحكْم والسياسة والنظم والتقاليد . فكانت تلك المؤلفات محبوبة مرغوبة في فارس ؛ ثم في العربية . وكان ابن المقفع ـ كما سنرى ـ المجلّي في هذا الميدان ؛ فكأنه بذلك يرنو لان يكون من الدعاة لاصلاح الحكم ، ولتحسينٍ من نوعٍ ما لأحوال الشعب . كذلك نقل اسحاق بن يزيـد كتاب « سيـرة الفرس» ، والحسن بن سهل بدأ بترجمة « جاويدان خِرَد» او العقل الأزلي الذي أتمّ ترجمته ابن مسكويه . . . [١] وقد كانت هذه الحركة في بدء الخلافة العباسية ، لذا يمكن القول إنّ هذه الظاهرة كانت ترمي لاقامة نظام حكم يشبه النظام الذي باد وتقوّض .

لقد شاع ، في ذلك المضـمـار من قواعد السلوك وكتب المـرايا (الآيينـات) والآداب ، الميل للمعرفة وللاقتداء . كما كان قد شـاع أيضاً ، وأُشيع بعنايـة ، ان السياسة وآداب الحكْم والحِكَم الوعظيـة مجالٌ خـاص بالفـرس وليس لليونـانيين به معرفةٌ . يؤيد ذلك ما يورده التوحيدي في مقارنته لأنواع الحكمة عند الأمم : «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم »[٢] . فكتاب التاج كان عيّنةً تمثل أحسن تمثيـل آداب الصحبة والمعاشرة (والمؤاكلة والمنادمة ، الخ) في البلاط ؛ وكان أبرز تعبيرٍ عن ذلك التيار المناهض آنذاك للتوجّهات صوب الحكمة اليونانية . وكان ابن المقفع أكبر الروافد ، وأشهرها في تغذية قطاعات عديدة للحكمة العربية العملية[٣] . كان ، باختصار ، ذلك التأثير هو الأقوى في مجال الأقـوال الوعـظية والحِكَم ، وفي قـطاع الآيينـات ، والأدبيات الأخـلاقية ؛ ولا سيمـا في الآداب (قا : ابن المقفـع) وفي قواعد السلوك المخصَّصة للقادة والحاشية وأصحاب الدواوين . في تلك المجالات

---

(١) را : بدوي ، الاصول اليونانية . . . ، ص ٦ . وللتفصيل الأدق ، را : محمد محمدي ، الترجمة والنقـل عن الفارسية ، بيروت ، مجلة الدراسات الأدبية ، كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ، ١٩٦٤ .

(٢) التوحيدي ، الامتـاع والمؤانسة ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، ص ٧٤ . قا : إخوان الصفا ، الرسائل ، ج ٤ ، صص ٤ ـ ٦ .

(٣) أيضاً ، قا : عهد أردشير ، نشرة إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٦٧ ؛ ابن النديم، ص ١٢٦ .

العملية ، حيث التصرف اليومي واللياقات وما الى ذلك ، نجد إذن اجتيافاتنا لما قدمه ابن المقفع وأضرابه . أما المجالات النظرية ، حيث العمارة المحكَمة البناء وحيث النسق والمنهج والمنطق ، فقد كان العَقل اليوناني هو المتميز بالدعوة الى التحليل وإحكام النظر العقدي الحارِث وإتقانه .

ب / امتصاصات أخرى ، خِبرات أرض الواقع ومخزون اللاوعي الجماعي :

عرفت الحكمة العربية شيئاً من الحكمة الهندية والحكماء الهنود ؛ ولا سيما ما كان معروفاً في الفارسية كحال « كليلة ودمنة » الذي يحتوي على عظات للطاغي ، ودروسٍ انتقادية للظلم والفساد ، على لسان البهائم . لم يكن الأثر الهندي ، وما ينسب الى البراهمة ، بغير حضور في حكمتنا الينبوعية : لقد كان سنداً وتغطية لحكمائنا الذين دعوا الى حكمة لا تكون تحت وصاية دين محدّد ؛ كما انه كان فاعلاً في قطاع الأدبيات السياسية والتطبيقات العملية .

لا يغفل ، أخيراً ، ان الحكمة العربية تأثرت بنقولٍ شفهية ، وبواقع ، أو بمخزونِ أرضٍ ولاوعيٍ جماعي لأمم تعرّبت . هنا نُلمح الى الذهابيابية بين تلك المقوّمات والايديولوجيا العربية الاسلامية : نَمتَ الأخيرةُ في مجتمعات الحكمة السومرية الأشورية ، والبابلية ، والفرعونية ، والشمالأفريقية ، والتشريعات الادارية الرومانية ، والسريانية في مكتوباتها ونقولها الشفهية المباشرة . . .

الحكمة العربية منتوج خاص ، مستقل ؛ تميزت باجتيافها لخبراتٍ امتصها الأنا الأعلى الجماعي وأعاد صياغتها بفكره الخاص وخبراته داخل حقل فسيح . إنها حكمة تنتصب عالية بين حكْمات الانسان في العالم : غطت اسئلة الانسان حول الفلاح ، ومبادىء الوجود ، وألغاز المصير ؛ كما انها وفرت التوازن ، بنوع أو بآخر ، لذلك الانسان داخل حقله ومع قواهره وحيال رغباته بالفوزَيْن (الفوز الدُّنيوي والأُخروي) .

الفصل الثاني

ميادين الحكمة العملية وقطاعات العقل العملي في التجربة المنوالية

أُعْمومة.

القسم الأول: قطاع العقليمانية.

القسم الثاني: قطاع العقلانية المستقلة.

القسم الثالث: العقل العملي في حقل التنظيم العلائقي.

القسم الرابع: القطاع الكرامتي (اللَّدُني) والانبهاري.

أُعْمُومَة

يحظى القطاع السياسي والاجتماعي والمعياري بأهمية أولى في الفكر العربي الاسلامي . وربما لم تنل بعد تلك الأهمية ما يتوجب لها (وما تستلزمه) سواء من حيث النظر التحليلي ، أم من حيث تقييم التجربة العربية الاسلامية في مجال الفكر ذاك ، داخل الثقافة العربية ؛ وداخل الفكر السياسي في العالَم أو عند الانسان . لقد كان للسياسة ، في تلك التجربة المنوالية أولوية ، أولوية في الفكر وفي السلوك ؛ كما كان عليها أن تنظِّم وفق القيم الحياةَ للفرد والاسرة والدولة وما بين الدول (المعمورة ، بحسب تعبير الفارابي) .

كان علم السياسة ، السياسيات بحسب المصطلح المعهود ، علْماً أول ؛ فهو الارفع ، والمنظِّم ، وعلم العلوم . قال بذلك الجميع ؛ وبلا استثناءات تذكر . فالفلسفي ، والمتفقِّه ، والمتكلم ، والإنسان الدهمائي ، و . . . ، و . . . ، يتفقون على تلك الأولوية للسياسة . ذاك أن هذا العلم مقصودُهُ كان : النظر في الحال والمآل ، عند كل فرد وفي كل علاقة او حركة ، بحسب معايير لا تنفصل عن الدين . كانت السياسة إسماً آخر للدين ؛ إنها الدين في تنظيره ، وفي مسعاه للاحاطة بأمور الفرد والسلطة . وسنرى الأكثر ، والمكرَّر .

يوجب الاتساع في بنية الحكمة العملية ، في ذلك الأنا الأعلى الجماعي ، اللجوء الى نوع من التفكيك المصطنع الى حيزات هي ، منذ الوهلة الأولى ، متعاونة متآيدة . فما هي ، طلباً لتسهيل النظر وتعجيل الالتقاط والمعالجة ، الميادين أو المفاصل لبنية كلية مترابطة وأجمعية ؟ ما هو المعيار ؟ ما هو المحك الذي بواسطته نقطّع ، ونجزّىء ؛ ثم نزِن ونثمّن ؟

كان من المفضَّل ، في تحليلنا ، أن يكون الميـزان في ذلك هـو الاوالية التي تتحدى وتجابه مباشرة . في تلك الطريقة الاقتحاميـة تكون الحكمـة أقدر على بنـاء الشخصية التي تقاوم وتنتقـد ، تحاكم الـوقائـع والظواهـر ، تفسر الـظواهر بـالسياق والقرائن والسببية الموضوعية والنزعة الواقعية . الحكمة الأخرى ، الحكمة التي تغلِّب الإواليات الناقصة التكييف في الوعي ، تكدّس القياس والمماثلة ، وتكوّم الـطرائق المعرفية اللامباشرة (الانسحاب ، التبرير ، الالتفاف ، الكبت والقمع ، النكوص ، نكران الواقع . . .)؛ فبذلك تتغلب اليقينية ، والدفاع السلبي عن الذات ، وتدجين الواقع وفق المعـايير السـائدة المتحكمـة . الحكمة التي تـروّض الأنا كي يتوافق مع الواقع والقواهر أدنى من تلك التي تدعو الى التغيير في تلك العوائق كي يتلاءم الأنا ويستعيـد التوازن الايجـابي والرضى عن الـذات . وذاك الفصل بين النـوعين ، وهو قطعي بتّار ، لا يعني انهما لا يتفاعلان .

القسم الأول
قطاع العقليمانية

المدخل : القرآن ، كتاب الحكمة الأكبر ؛
المنطلَق والغاية :

يقيم القرآن وعياً سياسياً شديد الغنى والاتساع . وذلك الوعي السياسي ذو مقومات هي معرفة ، ثم مشاعر ، ثم واجب أو فرْض . فالانسان موجود مع نفسه ، وداخل أسرة ، وضمن مجتمع ودولة . ومشاعره تكون من هنا فردية ، وعائلية ، واجتماعية علائقية . وواجبه مرتبط بتلك المعرفة والتعاملية : فهو مسؤول عن نفسه ، وعن أسرته ، وعن الجماعة والدين .

من الركائز الأخرى في الوعي السياسي المثالي الذي ينشئه القرآن هي أن الفعل السياسي نشاطٌ يومي وسلوك إيماني منفتحان على الروحاني . ولن نطيل هنا ، فالابحاث هنا تتجه باستمرار صوب التقدير الايجابي للحكمة التي ترتبط بالاسلام . انها حكمة قائمة على الأمر بالعدل والاحسان ؛ وركائزها متمثِّلة بحكماء وأنبياء من كل الأمم بلا تفاضل فيما بينهم ، وذلك بقصد بناء الحاضر ، والاتعاظ[1] ، وتقليب وجوه النظر والأبصار . ومن السهل الاستسلام هنا للاغراءات التقريظية ، أو للاكثار والتطويل . نكتفي بالقول إن قصص الامم الغابرة إغناء للحكمة ، ومدرسة ، ورؤية لوحدة البشرية وللعالَمينية . فالانسان ، في القرآن ، خليفة الله ومن ثم ، بمصطلح محبَّبٍ راهناً، حر ومسؤول وحارث وصاحب عقل معمِّر الخ . أما الحكيم العربي الذي

---

(١) را : «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » (يوسف ، ١٢) ؛ أيضاً : « فاقصُص القِصَصَ لعلَّهُمْ يتفكّرون » (الأعراف، ٧) .

يصوره القرآن ، ويدعو اليه ، فهو من «عباد الرحمن»[1] . ويرسم هؤلاء، وغيرهم[2] ، قواعد في السلوك مثالية ، ويدعون للخير ، ويعلّمون الحق[3] . الاقتداء باسلوبهم في الحياة ، وبنظرهم الى الوجود والألوهية ، يأتي لا بالوعظ بل عن طريق غير مباشر هو إعجاب الانسان بالمثال .

كان سهلاً على الحكماء الذين ارتضوا الاسلام ديناً ان يروا فيه نداءً الى الروحاني ، والى حرية المعتقد مع الثقة بالانسان وبالحكمة أنّى أتت ، وسيطرة الانسان على المصير واختيار النجد ، والتفكّر او إعمال العقل في الطبيعة والعالم . كما أنه كان سهلاً ، بَعْدُ أيضاً ، على فئات إسلامية أن تستند الى الآيات القرآنية كي تطوِّر باستمرار حكمة تحارب الظلم ، وتكشف طرائق التغطي والالتفاف ؛ وكي تقيم العلائق على احترام حقوق الفرد (الخمسة ، في النظر الفقهي) ومصلحة الجماعة وتوفير الاطمئنان على المستقبل والأمة والتاريخ . . . كذلك ، بعد تكثيفٍ وتخفيفِ كلام ، ما يزال مقبولاً إشادَةُ علاقات بين الدول ، وداخل فئات الأمة وضمن عواملها الاقتصادية ، على أسس تتوصل الى التنظيم الأمثل بالطرائق العقلانية الصرفة ، وبالديموقراطية والانفتاح على القيم للانسان ، على الانسانية الواحدة . لكن هذا الخطاب متديِّن ، ومنتهضه ايماني ؛ لذا فإن الاسقاط للحاضر على النص الديني قائم ؛ ومن ثم فالمجال هنا فسيح أمام التبرير والتوفيق وما الى ذلك من تأويل للمؤسَّس وفق معيار راهني ومنطق أهوائي رغائبي . والأهمّ ؟ الأهم أيضاً أن الخطاب الذي ينطلق من الدين يكون عقليمانياً ، قائماً على عقلنة النقل او على العقل المرتبط مسبقاً بمفاهيم وتوجّهات لا تخرج ، عند القمة أو في المنتهى ، عن الإيمان . ربما يكون ذلك التيار صائباً ، أو غير ذلك أي نافعاً ؛ وقد يكون قيداً . الا أنه لا يمنع

---

(١) القرآن : سورة الفرقان ، ٦٣ ـ ٦٨ ؛ ٧٢ ـ ٧٥ (سبقت الاشارة الى ذلك النمط من الحكمة الرصينة) .

(٢) قا : وصايا لقمان لابنه ، في : القرآن : سورة لقمان ، ١٣ ـ ١٩ ؛ أيضاً : الذين آمنوا ، المؤمنون ، الذين تواصوا بالحق والصبر . . .

(٣) من الكتب التي تعرض حكمة الاسلام في المعاملات والعبادات ، را : محمود شلتوت ، الاسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة ، دار القلم ، د.ت .

انطلاقة التيار الثاني ، تيار العقلانية المحضة أو حيث تحـرّكُ الحكمةِ خارج حدود الدين[1] . فالقرآن نفسه يغذّي ، ويتيح ، توجهات تنطلق منه بالذات وتحتفظ لنفسها بـأن تكون حكمـة قائمـةً على تجارب الامم أي ذات ميـدان لا يتقيد بـدِينٍ واحد أو بأديان ، ولا بنبي واحد أو بأنبياء .

ولعل الحكمة العربية النمطية حرّكت كلًا من ذَيْنك التيارين ، وآمنت بهما معاً حتى وان غلَّبت الجوانب الايمانية النقلية ، والعقليمانية ؛ وقلَّ أن ناصرت بوضوح القطاعات التي ناقضت الدين أو كانت محايدة تجاهه . والنظر الحكيم ، المتبصِّر ، هو الذي لا يرفض أحدهما حتى وإن رأينا الحق كله بجانب الحكمة المناقضة : لكل منهما الحق والحرية في العمل لترشيد الفعل البشري وإقامة العلائق غير الجارحة في المجتمع ومع القيم .

١ ـ الحديث النبوي والسيرة ، حمّال الحكمة وناقلها الآخر

نظَّمت الاحاديثية[2] السلوك ، واعتبرت أن الدين **معاملة** حسنة مربوطة بهدفٍ هو خير الفرد وتماسك الجماعة وسعادتهما . وهكذا تقيم الأحاديثيةُ حكمةً عملية تشرف على العلائق بين الناس ، وبينهم وبين مجتمعهم ، وبين المجتمعات المتعددة ؛ كما إنها تعتني بعلاقات الانسان بربه . لذا فإن الحكمة العملية ، في مجال الأحاديثية ، أفكار ترتب السلوكات ترتيباً يقود الى بناء فردٍ سليم يعرف حقوقه وواجباته ، ويتحمل تبعيةَ نشاطه ونواياه وعلائقه . رسمت الحكمـةُ في الاحاديثية **الصورة المثلى للتعامل** ، للفرد ، وللجماعة . وتميزت بأنها تهتم بالمايجري في الواقع بغية توجيهه وربطه ، وبأنها تصوغ الواجبية **في الشعائر والرسوم والتكاليف** أي في احتفالات وتقاليد توفر للفرد استقراره ، وللعائلة استمرارها ، وللجماعة ترابطها وتماسكها . فما هو موجَّه

---

(١) هنا نلقى ، للمثال ، الدعوة الواضحة لمناقشة الملاحدة وأهل الأديان الأخرى أو الآراء اللاإسلامية بحجج عقلانية وليس بآيات قرآنية .

(٢) الأحاديثية : أجْموعات الحديث النبوي بِغَضّ الطرف عن صحتها ونسبتها . فالمقصود هو الدور التاريخي الذي أدته في حياة المجتمعات الاسلامية ، وفي طرائق تسيير الفكر والفعل والقيم . . . فعلم الحديث هو (التهانوي ، ص ٢٧) : « جملة علم الرواية والأخبار والآثار » .

الى الاجتماعي والسياسي ، أو ما هو يختص بالحياة والتعامل والمتَّحَد ، هو الأول أو لـه الأسبقية على مـا هو روحـاني ؛ أو إن الـروحـاني مجسَّـد بشعـائـر ، ورسـوم ، وتكاليف ، هدفهـا إقامـة التماسـك أو دعم الاجتماعي . وسـوف يكون عمـل الفقه تمديداً وتقسيماً ، تنويعاً وتنويراً ، للأحاديثية والسُّنَّة .

تعلّم الأحاديثية ، أو استعملوها كي تعلِّم ، مبادىء التعامل من جهة ؛ ومبادىء التعبّد أيضاً . ففي المجال الأول تكثر الأحاديث التي تكشف للدارس الحكمة العملية المرغوبة ؛ بل والمفروضة أيضاً . هنا نلاحظ أننا أمام أحكام أو أقوال وأفعال أعطت للشخصية العربية طابعاً مميزاً ، واستمرارية في الزمان ، ومشترَكيات كثيرة بين أقوام متباعدة الأرض والأعراق . من جهة ثانية ، ولعلهـاالأهم ، إنّ الحكمة في الاحاديثية داخل عيّنة هي التي تُبرز بشكلٍ اوضح الخصائص والمرتكزات لتلك الحكمة[1] .

٢ ـ حكمة الفقهيات ، تنظيم التعامل والتعبد ، الذات والعلائق

يستند الفقه الى تصور للوجود يمتاز بالتركيز على حياتَيْن للانسان أي على تدبُّرٍ للانسان من حيث هو مخلوقٌ بارادةٍ إلٰهية ، ويعود الى الله ، وغيـر متروك . إعـطاءُ حياةِ الانسان معنىً ، ومنطلقاً ، وغاية محدَّدة ، هو إعـطاءُ للانسـان السموّ والتقـدير والكرامة . بحكم ذلك الفهم للوجود ، فانْ الفقه يقيم استنتاجات ، ويرسم مبادىء ، تقود الحياة الى تحقيق الهدف الذي حـدَّده الدين والـذي يرتبط بخصـائص الانسان ومركزه المحوري في الطبيعة وأمام الله .

وهكذا فإن التصور الذي يقيمه الفقه للعالَم دينيُّ الأسس ومن ثمت شمـوليُّ

---

(١) يجب الاحتراز من المنهج الذي يُظهر الأحاديثية نبعاً لقواعد التعاملية ، وآداب البحث والمناظرة ، والافتاء والاستفتاء ، والتربويات ، وحقوق الانسان (حق العِرْض ، حق النفس ، حق الدين ، حق المال) . . . وكذلك تجدر قراءة السيرة النبوية بحيث لا نحمّلها ما يجعلها قريبة من الأدب الشعبي ببطولاته ووظائفه النفسية الاجتماعية في الشخصية والمجتمع .

النظرة أي يأخذ في قبضةٍ واحدة التاريخ والحاضر والمستقبل ، العاجلة والآجلة ، الله والانسان والكون. وكل ذلك ضمن بنيةٍ محدَّدةِ العناصر ، مترابطةِ الأجزاء . وهذا الأخذ الشمولاني يحدد العملي أي **الصفة التطبيقية** للفقه .

الحكمة العملية التي تنضح من القطاع الفقهي ذات خصائص هي : أ/ الاستناد الى النص أو النقل ؛ هذا مع اللعب على طرائق منطقية كالقياس أو الاستدلال والبرهان وما الى ذلك . ب/ التنظير ، والتقسيم ، وتقسيم المقسَّم ، أو التفريع وتفريع التفريع ، والتحديد وصياغة التفاصيل والمايجب . ت/ توجيه الأعمال والسلوكات وفق نظرٍ مسبق ، والى غاية محدَّدة . هذا ما يربط الانسان بالعالم ، والحياة بالموت ؛ مع إعطاء معنى للوجود والمصير مما يمنح قدرة على التغيير وشعوراً بالانتهاء والسعي الى التكامل والاقتراب من الله والخلود . ث/ بث روح الالتزام أو مشاعر الارتباط بالجماعة والتاريخ والألوهية بحيث يتكوَّن في الفرد وعيٌ أخلاقي وإيمانات بالقيم والمثل . ج / التحرك والتحريك داخل معتقد شمولاني يقول: إن أفعال العباد « كلها بارادته تعالى وقضيته أي قضائه وتقديره »(تعريف القدَر ، في : التهانوي ، ص ١١٧٩) .

إيديولوجية الفقه ، القائمة على الايمانات الدينية الواردة أعلاه ، تشدد على مبادىء محدَّدة في الفكر أو في المنطق (جائز ، ممنوع ، مستحَبّ . . .) أو تقسِّم وفق إثنينية . وتلك قضايا ليست همُّنا هنا ؛ فالأجدى ، في دراستنا ، هو الحكمة التي أدّاها وما يزال الفقه ، أو النقائص والحسنات التي تبرز في تنظيم الفقه للحياة والمجتمع ، ومقدار ما حققه من ردّ على السؤال : كيف أفوز في الدنيا وأكسَبُ الخلود .

فَلْنَأْخذ عيِّنة : واحداً من الموسوعات الفقهية . لا ! ذلك لا يَفي . فالأصحّ هو كتابٌ في الفقه يجمع كل المدارس ؛ وفي هذه الحال فان كتاباً يحوي رأي كل المذاهب في كل مسألة ، يكون هو الأجدى . ولا شك في أن الموسوعة التي تحوي

المذاهب الفقهية الأخرى ستكون العمل المرغوب بل والأسلم[1] . ماذا ، بَعْدُ أيضاً ، فعلت بالانسان التنظيمات الفقهية حيث التدقيق في الرسوم والتصنيفات والتفصيلات ، في الجزئيات والظواهر (بحسب الرأي الصوفي في الفقهاء) ؟ هل تستطيع اليوم الفقهيات تقديم مبادىء ترشد الفعل البشري ، وتبني العلائق الاجتماعية العادلة ؟ هل ترسم للانسان المعاصر والعصري ، أنى كان بلده أو أمته ، ما ينفع وما يزال فاعلاً ومحرِّكاً صوب القيم ؟

جسَّدَ الفقه حكمةً عملية مُمَنْهجةً واسعة المدى ، مرتبطةً بالحكمة النظرية حيث الايمانات بوحدة العالَمِين (البشر ، الاحياء والاموات ، البشر والطبيعة . . .) ، ووحدة العالَمَيْن (الغيب والشهادة) وما الى ذلك من مبادىء عامة وروحية في الاسلام . بدأت الحكمة الفقهية مبكّراً ، مع بدايات الاسلام ؛ وهي ما تزال فعالة نشيطة . وعبر القرون المديدة كانت الحكمةُ تلك تنظِّم نشاطات الفرد في حلقاته الاجتماعية ، وروابطه ، وعلائقه ؛ ثم إنها كانت توجِّه صوب تحقيق الانسان سعادتَيْه (في الدنيا والآخرة) بحيث ينال رضى المُثُل العليا أي يندمج في الجماعة ، ويتماسك ، ويحقق القِيم في سلوكاته وأفكاره . . .

كانت الحكمة العملية التي قدَّمها الفقه موحَّدة سمحاء قبل أن ينقسم الى مدارس أو مذاهب ، ثم انقفلت هذه المدارس أو معظمها . وامتازت جميعها بالاحتشام ، وباحترام الارتباط الوثيق بين العضو والجماعة والروح ، وبالتشميل والاحاطة .

لكن المذاهب داخل تلك الحكمة الجزيلة النفع والشّمّالة أثارت عبر التاريخ التخاصم ، وأقامت داخل الجماعة حزازات ، وباعدت بين أصحاب البيت الواحد . لقد فقدت المذاهبُ التاريخية تلك مبادىء أو منطلقاتٍ ترى أن العقلَ أساسٌ وقائدٌ ،

---

(1) للمثال ، قا : عمر فروخ ، الاسرة في الشرع الاسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٤ ؛ را : محمد ج . مغنية ، الفقه على المذاهب الخمسة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، طبعات عدة . وهذا الأخير وعدَ - ولم يفِ - بضمٍّ لاحق يحوي المذاهب التي أَجّلَها ظرفياً (الزيدية ، الاسماعيلية ، الخ . . .) .

وأنَّ الانفتاح أو عدم التعصب أو الحوار مع قبول الآخر ضرورة للبقاء والتطور . . . ولعل خضوع المذاهب للرغبة السياسية أو للسلطة هو الذي خَفَّف من ديناميتها وتجدّدها وأضعف حريتها وقيّد إرادتها .

وتلك الحكمة المنظَّمةُ التي حملها الفقه تميل اليوم باتجاه الاجتهاد أو التجديد والتجدّد وفق المبادىء العقلانية ، واحترام كرامة الانسان وحريته ، وبحيث يختار الفرد من بين سبعة أو عشرة مذاهب معروفة اليوم ما يحلّ مشكلته . فبذلك الاختيار يُسهم الانسان في إقامة علائق متساوية حرة تعاونية مع الدين ؛ وبذلك التجوّل المجتهِدُ بين المدارس القائمة يُسهِم الفرد في بناء علاقة ليست قمعية ولا إخضاعية . وكذلك فان القبول بمبدأ نشوء مذاهب فقهية مستقبلية ، كالقبول بمبدأ الاختيار داخل مذاهبنا العشرة المعروفة راهناً ، دليل عافيةٍ ودليل على أننا في كل فعل ديني نعيد من داخلنا بناء ذلك الفعل وبحرية . فلا قداسة لأئمتنا القدامى ؛ ليسوا ضد التفكير والتكيّف ومسار التطور .

حجّرت السلطةُ واسعاً ؛ وغرِقت الحكمة الفقهية في الرسوم والتقسيم وتقسيم التقسيمات والتفريعات . وليس صعباً أن يُلاحَظ التردد ، والاتفاق الكثير ، والخوف من الحرية بل ورفض الحرية أحياناً كثيرة .

بكلمة جامعة ، إنّ الحكمة الفقهية حكمةٌ عملية أصيلة تعميرية ؛ وإنّ الفقه نظَّم حكمة عملية للمؤمن مستمدةً من القرآن ، ومميِّزة للشخصية العربية الاسلامية في عباداتها (طهارة ، صلاة ، الخ . . .) وفي معاملاتها . والمذاهب داخل تلك الحكمة بلغت مستوىً رفيعاً من التنظيم والتبويب ؛ وتستحق الاحترام والثناء[1] . إلا

---

(١) تداخل هذا الميدان ، كما سنرى ، بميادين اخرى للحكمة العملية في الذات العربية . تكفي مراجعة عناوين كتاب في الفقه (ابن القيسراني ، مثلاً) لنتحقق . فهناك المباحث (العناوين) التالية الآيلة الى ميدان الفقه معاً والحديث والوعظيات والآدابية : إذا أكل أحدكم فليأكل بيمينه ، اذا انتعل أحدكم فـ . . . ، إذا خرج أحدكم الى سفر ، إذا زار احدكم أخاه ، اذا صافح . . . ، اذا نمتم فاطفئوا السراج ، اذا . . . ؛ فالتنظيم هو للفعل والعلائق وللسلوك اللائق والينبغيات الجزئية (آداب المؤاكلة والصحبة والمعاشرة . . .) .

أن ما أصابها عبر التاريخ جعل السلوك العربي الاسلامي إزاءها يجهل أنها تصورات مختلفة للدين الواحد . وحكمتنا الفقهيـة تبلغ اليوم أوجـاً إنْ عَزَّزت حقلهـا بالـروح الديموقراطية ، وبالحرية ، وبعدم الخوف من الاختيار بين غـرفة وغـرفة من بيتهـا . يلزم للحكمة العملية التي قدمها الفقه أن تتكيّف مع العقلانية ؛ فروح العصر تَتَطلّب التكيّف بـاستعمال اواليـات ليست قمعية ، ولا نكـوصية ، ولا انسحـابيـة أو مـا الى ذلك . الاجتهادانية ، أو التوجه الاجتهادي ، هي إعمالٌ جادّ للفكر في الحقل ؛ ذاك هو المطلب . والمفاهيم الجديدة للألـوهية وللمـرأة وللسلطة ضرورة تبث الانبعـاث والخلق في حكمة حافظت على الوحـدة والاستمراريـة في الزمـان والشخصية ، في التاريخ والنـظر ، في الخضوع والتعبـد ، في بناء السلوك والـدمج بـالمجتمع ، في البحث عن فوز الانسان والحصول على السعادة المزوجة بالفضيلة .

٣ ـ الكلاميات ، حكمة نقاشية ولا تحرث في الفعل والعلائق

عدّوا **علم الكلام** كلام الله ؛ ورأوا فيه علم أصول الدين ؛ وسمّوه **الفقه الأكبر** أي حيث الأصول والنظريات الكبيرة ؛ وقالوا إنه علم النظر والاستدلال ، وإنه علم التوحيد والصفات ، وعلم ذات الله . . . لكن علم الكلام ، عدا أنه بحوث في المجرد واللاعياني واللااجتماعي ، هل أدى وظائف سلبية في اللاوعي الجماعي بل وفي الـذاكرة الجماعية ؟ فَلْنتـذكر أن الأقـدمين لاحظوا مـا يحدثـه في النفس وبين الناس من تعصب وانقفال ودوافع للمشاجرة والمنافرة . فقالوا : إنه **علم الخلاف** أو علم الخلافيات ؛ بل وقيل فيه إنه علم التشاجر . . . نود التساؤل!!! هل هناك عوامل سياسية وتحريض من السلطة على ذلك العلم ، وعلى خلافات الفقهاء في رسومهم التفصيلية للشعائر، بل وعلى تعصّب المذاهب وتبادلها التكفير بل واستسهال تكفير الفرد للآخر داخل المذهب الواحد عينه ؟ نعم ؛ وبـلا شك . لكن ذلـك ليس همّنا الآن . . . وهنا لأننا نود القول إنّ ضمير الأمة كله تأثر بمشاحنات فقهائنا والكلاميين .

وليس صعباً أن نرى في تلك الموضوعة عاملاً يشجع الفردانية ، وجَرْح النظرة الكلية الشاملة للدين ومن ثمت للجماعة والوطن . فالمتغذي بالخلافات والمغذّي لها

يستسهل ، بوضوع أو بلا وعي احياناً ، الاكتفاء بما عنده ، والانقفال ضد الآخرين وضد الفكر التوليفي والعمل الجماعي المتعاون . المتعصب لمذهبه منكراً حرية الآخرين سَهْلُ الوقوع في التفاصيل والجزئيات والمشاجرة، وفي الحذر من الآخرين ومن الحرية والحوارية والبحث المنزه .

•

هل قدّم علم الكلام كثيراً للحكمة العملية ، للانسان الباحث عن اللقمة والاستقرار وقوة أمته ودولته ، عبر تاريخه ؟ هل يستطيع تقديم ما يغني الانسان العربي راهناً ، والانسان عموماً ؟ في طبيعته ، في وظائفه[1] ، ذاك علم « يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وسرّ هذه العقائد الايمانية هو التوحيد »[2] . يعني ذلك أن وظيفة ذلك العلم هي الحجاج ، ورد الفعل ؛ أما أُسّها وسرها فهو التوحيد وما الى ذلك مما يرتد الى مجال الألوهية . نحن اذن أمام مباحث استنباطية ، ومنطق تقليدي ماهوي أو صُوَري . ولا تنشأ بذلك حكمة تخدم كثيراً ولا الكثير . لسنا أمام نظرٍ يحلل الطبيعة والرموز ، ولا أمام منهج يستقرىء ويُطَوّر المعرفة البشرية بالطبيعة والمجتمع والاقتصاد والصحة النفسية وانسانية الانسان في وجوده ، كل إنسان . لقد عرف فلاسفتنا تلك الطبيعة والوظائف لعلم الكلام . وضعه الغزالي نفسه جانباً[3] ؛ ولم يكن ابن رشد ، للمثال ، واثقاً بالمعطيات التي يقدمها أهل النظر الاستدلالي ، أهل الجدال ، أهل النقاش . ولعل هذا القطاع العقليماني ، في جميع الأحوال ، الأضعف في الميدان العملي : كانت اهتماماته غير واقعية ، ونزعته غير واقعية . كان يميل الى الفقهيات والأحاديثية ، ويقوم على تلك المغذّيات ؛ كان الماورائي هو ،

---

(١) علم الكلام « يسمى بعلم النظر ، والاستدلال أيضاً . ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات » (التهانوي ، ج ، ص ٢٢) .

(٢) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٨٢١ .

(٣) را : الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، نشرة ع . عوا ، بيروت ، دار الامانة ، ١٩٦٩ ؛ كا . ع . ، إلجام العوام عن علم الكلام ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥ ؛ المضنون على غير أهله ؛ المضنون به على أهله .

بنظره وفي طبيعته ، القائد والهمّ الأوحد . وإن شئنا الاكثار فسوف نقول ، لاننا نقرأ الاجتماعي هنا وليس الماورائي ، إن علم الكلام ايديولوجيا لا فلسفة ، ويخدم سلطة لا السلطة، وفئةً لا الكلّ . من أجل ذلك يسعى حكماؤنا اليوم لاعادة مراجعةٍ ، لاعادة تنظيم وبَنْيَنَة ، تُغيِّر في ذلك الحقل . فما هو يبني الواقع ، ويغيِّر ، صار الأجدى . والحكمة التي ترتفع عن الجزئيات ، أي التي تكون أعمِّيَّةً أشملية في مجال الرؤية والقوانين والتغيير ، هي الحكمة التي تبنيها التجربة العربية الراهنة ، الثالثة ، في الذمة العالمية للحكمة والامم والسلطة : فمما بقي خالداً من كلاميات المعتزلة : « العقل هو القوة على اكتساب العلم » ؛ وهو « المعتمد في المعارف » ؛ وهو العلم . . . ! وهنا كان فصلهم « الجماليات » عن الشرع ، ورسم خطوط كبرى لعلم الأخلاق القائم بذاته . فالانسان يميِّز بعقله بين الحُسْن والقبح ؛ وبين الشر والخير أو الضار والنافع . وهنا نجد قول المعتزلة « بشريعةٍ عقلية طبيعيةٍ يدركها كل عقل ناضج . وهذه الشريعة عامة ، إذّ أنها في متناول جميع العقول حتى قبل أيّ تنزيل » .

٤ ـ تجسيد الحكمة الحية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يُعدّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر **فريضة دينية**[١] . ليس هو من المعاملات فقط، بل ومن العبادات أيضاً[٢]. ذاك أن الحكمة أمر ونهي ؛ هي هدم وبناء . وإبقاؤها في الصدور ، تحرزاً أو طمعاً ، حجبٌ لها واستقالة من المسؤولية . فالسكوت عن بث الحكمة موافقة على المنكَر ، وقبول بانتشار الفساد والخلل ، ورفض لأوامر الدين ، وجبن ، ورفض لمسؤوليةِ الفرد حيال رعيته الخاصة وبيئته ودينه .

الا أن لذلك المضمار الحكْمي **شروطاً** ، فليس هو بلا قيود ولا حدود . وتحكمه **آدابية** ، وله طرائق تحدد كيفية الأمر بالسلوك الحسن والنهي عن الرذائل والمعاصي .

---

(١) وهو ، في نظر بعض الفقهاء ، فرض كفاية .

(٢) وردت تلك الفريضة في حوالي عشر آيات قرآنية (عبد الباقي ، المعجم المفهرس ، مادة : معروف) .

عيّن بعض فقهائنا تدرجاً في عمليات بث الحكمة أو الدعوة اليها : إنْ كان من الفرائض التطبيق العملي للحكمة ، أمْراً ونهياً أو طرداً وجذباً ؛ فانه من الواجب أيضاً أن نتدرج في ذلك التطبيق مستندينٍ في ذلك الى حديث نبوي يمنع المنكر بالقلب ، والا فباللسان ، والا فباليد . وربما كان ذلك الحديث يوصي باتباع التدرّج المعاكس : نلجأ لليد حتى نمنع معيقات الحكمة وما يناقضها ؛ وفي الحالة عن العجز عن ذلك ننتقل الى الدرجة الأخف والدرب الأسهل أي الى استعمال الكلام . وعند الحد الأدنى نكتفي بالرأي الخاص ، أي نقف الى جانب الحكمة (ونشجب كل ما هو يمنع انتشارها ونورها) بصوتٍ خافت دون إجهار أو صراع .

يُظهر هذا الميدانُ الارتباطَ الوثيق في الحكمة القرآنية بين الفكر والسلوك ، الواقع والرسالة ، الايمان والرسوم . فلا يكفي الاعتقاد ؛ لا بد له من التطبيق والمعاملة . والحكمة ليست نظراً وآرائية ومواقف مجرّدة ؛ لا بد لها من أن تتجسّد فتتنفّذ وتُحيي الواقع والسلوك العملي[1] . وتنبه فقهاؤنا الى محاذير ذلك العملْ الفردي في نشر الحكمة، وتحريك المظلوم ، وهداية الضالين . فذلك الدور التبشيري إنْ لم يتقيد وينتظم قد يؤدي الى مخاطر ، وتوهمات ، ونرجسية فردية ، وسوء استعمال للحرية واعتداء على حرية الآخرين بل وتجاهل للقانون والسلطة . وعلى هذا فقد وضعوا الشروط في هذا الميدان بحيث لا نحرث فيه الا إذا : أ/ توفرت المعرفة بالحكمة أي إذا كانت الحكمة موفورة عنْد المتنصّب للدفاع عنها أو الى الهداية اليها. ب/ توقع الطاعة أو الاستعداد والأهلية عند الشخص الذي نتوجَّه اليه. ت/ إظهار المعاصي المتكرر والفاضح . . . ث/ الاحتياط وعدم استجلاب السوء للحكيم عند القيام بعمله ؛ الخ[2] . فنحن هنا أمام محرِّكٍ للفكر الثوري ، وللصراع . لكن المخاوف الأعمق ، والانحرافات الأشد ، تبرز الى السطح وتفسدالفعل

(١) من ميادين هذا النوع من الدعوة للحكمة ولتطبيقها يُذكر : واجب الرجل تجاه أهله (يدعوهم للصلاة ، يعلّمهم التكاليف ، يهديهم ، الخ . . .) ؛ وتجاه أصدقائه ، الخ .

(٢) لا يغفل هنا الشرط الأكبر ، والذي رأيناه في ميادين أخرى ، القاضي بوجوب اللجوء الى القواعد المتبعة في الوعظ والارشاد أو إظهار المثالب أو النقد .

السياسي الحر عندما يوجب فقهاؤنا ذلك المبدأ على السلطات : انهم يضعون بين يدي السلطة التنفيذية الامكان والشرعية ، القدرة والتبريرات ، للتحكم بالعلائق الاجتماعية ، وبالوعي السياسي ، وبالحرية ومعاقل حقوق الفرد .

٥ ـ المباحث في الخلافة ، نظرٌ في العقل العملي وطريقةُ استكشافٍ لذلك العقل :

ان كتب « الحقوق الخاصة » كثيرة : تاهت في تفصيلات وفي خلافاتٍ على ثانويات وجزئيات ؛ وهي على العموم ذات أساس ديني ، وطابع فقهي . أما بحوث الحقوق العامة ، تلك القوانين المنظِّمة للسلطة العليا السياسية ولنظام الحكم ، فهي أقل شأناً وإنْ تألفت المجلدات المجلَّدة حولها تحت اسم الخلافة أو الامامة أو ، في تعبير حديث ، الزعامة . وهكذا فان « القانون الدستوري » ، إنْ جاز استعمالُ هذا التعبير الحديث ، كان البحث في تأييد هذه النظرية أو تلك في الخلافة القائمة . كانت كثيرة هي تلك الابحاث السياسية ، لتعدد الأحزاب والمفاهيم للخلافة . فالخلاف العقائدي لم يكن فكرياً مجرداً أو نظرياً فلسفياً في طريقة الحكم ، ونوعية الدستور ، والفعل السياسي ، وتوزيع الصلاحيات ؛ ولا في بناء الدولة ومقوماتها ، أو تكوين الأمة ، أو أنواع الدول . وفعلاً ، فان ما عرفوه عن اليونان كان كالقريب الى المجال النظري العام ؛ بينما كان النزاع العربي الاسلامي يدور اكثر حول شخصية الخليفة ، ونسبه ، وشروطه المثالية المتخيَّلة ، ومعارفه ، وسلامة أعضائه وتفكيره . . .[1] .

في تحليلنا ، إن البعض من مفكرينا المحدثين وقعوا في تعسف ومبالغة وتحميل الكلمات فوق مضامينها ، بل وجرّها قسراً نحو مفاهيم حديثة ، بمعرض تفسيراتهم لمصطلحات سياسية أو حكْمية إسلامية مثل : شورى ، بيعة ، أهل الحل

---

(١) نقد الخلافة هو نقد ظاهرةٍ تاريخية أو نظامٍ في الحكم والادارة ؛ وليس هو نقد الاسلام كدين . فنحن هنا نميز المبدأ عن تطبيقاته ، والدين عن مستغليه . وهدف النقد التاريخي استيعابي ؛ وليس تجريحاً ولا تقريظاً .

والربط[1] ، مبدأ النص والتعيين . . . فالشورى ، مثلاً ، ليست ذات معنى واحد ، ولا كانت بنفس الاتساع والعمق في العهد الراشدي ، ثم الأموي ، ثم العباسي . بل انها ليست هي نفسها في عهد هذا الخليفة الراشد أو ذاك : أصابتها تطورات واختناقات وتحولت الى مجرد شكل عبر انتقال الحكم من أمير الى أمير . لقد انتهت جوفاء ؛ بل لعلها لم تكن قائمة فعلاً اكثر من فترات محدودة ومحددة ؛ ولم تكن في نهاية المطاف أكثر من ذريعة تخفي مساومات وتنقل الأمر المرغوب الى ظاهرة الواقع . والذين يحمّلون الشورى معنىً ديموقراطياً ينسون التطور التاريخي للأمم ، ويقطّعون ، ويفسرون بعوامل ذاتية التاريخ والوقائع . إنهم لا يدرسون بل يسقِطون ؛ وهم ينسون أن التعيين مبدأ قامت عليه الخلافة عبر حياتها المديدة وفي مختلف أطوارها . لم يتقيد المسلمون بمبادىء دينهم السياسية عبر التاريخ الطويل الذي حكموا فيه أنفسهم أو غيرهم . كانوا ينادون بالشورى ويطبقون عكسها أي مبدأ النص والتعيين ؛ ولعل الذين كانوا يقولون بالتعيين لم يكونوا فيما بينهم يرفضون الشورى . اما اهل الحل والربط ، ومن ثمت البيعة كالشورى بين أولئك الأهل ، أو بعد الشورى إنْ وجدت ، فمصطلحات ومواقف نخبوية تتجاهل الشعب وتحرمه امتلاك قدره وتقيم عليه حراساً وقَيّمين لا ينفعون ، ويخلطون الدين أو يربطونه بمواقف السياسيين الشخصية .

كان نظام الخلافة نظاماً لا نستطيع القول إنه ديموقراطي ، أو اشتراكي ، أو اشتراكي مع ديموقراطي : لقد أولدته الحضارة الاسلامية وقوانين تاريخها وإنسانها .

وعى حكماؤنا مبكراً صعوبات البحث في الخلافة بسبب ما تحركه من نفور وشقاق، ولخضوعها للعوامل الذاتية التوجه والمواقف المسبقة أو المفروضة. ولذلك خفف من قيمة تلك المباحث، ومن الموضوع عينه، كبارٌ وفقهاء. فقد رأى الغزالي ،

---

(١) أهل الحل والربط ، مهما وسّعنا المعنى وفجّرناه لنعيد تركيبه وتعميره ، لا يصلح أساساً أو أصلاً للديموقراطية بالمعنى الغربي حيث انتخاب ممثلي الأمة وتكوين مجلس تشريعي أو سلطة تشريعية تكون مستقلة أو الأقوى بين بقية السلطات للدولة .

على سبيل العيّنة ، ان « النظر في الامامة ليس من المهمات . . . ثم إنها مثار للتعصبات . والمُعرِض عن الخوض فيها أسلم من الخائض بل وإن أصاب ، فكيف اذا أخطأ»[١] . والغزالي نفسه ، بحسب قوله ، لم يبحث في موضوعها إلا سلوكاً منه للطريق المعتاد ؛ فقد « جرى الرسم باختتام المعتقدات به [النظر في الامامة] . . . فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار»[٢] . ولذلك يسرع الغزالي ، أو يوجز ؛ داعياً الى الاقتصاد في الاعتقاد ، الى الاكتفاء بما هو يقيم الأوَد في الوعي والمادة[٣] .

كانت المباحث في الخلافة تغتني باستمرار ؛ وتتطور لقبول « صاحب الشوكة » وما حول ذلك المصطلح في مجال السلطة والسياسة الشرعية . تداخلت في القطاع «الخلافتي» المبادىء التي ارتكزت اليها عند المنطلق توجّهات الجماعات الفرعية : تراجعت بعض الفِرق وانعزلت اخرى ، وامتصت هذه أو تلك ما كان يقوله الخصم ؛ وبالعكس . ومن السويّ تماماً أننا نفسر تلك «المبادىء» بالعوامل السياسية الاجتماعية ، بحركة التاريخ والتطور ، بالوقائع والظروف والأوضاع . فمصطلحات عديدة (الشورى ، التعيين والتنصيص ، العصمة ، الـ . . . ، الـ . . .) تلقى اليوم تفسيراً غير معقد لنشوئها ، وتطورها ، ولتناقلها هنا وهناك أي تداولها بين المتخاصمين . لقد خفف من قيمة « النظر في الامامة » أصحابها ؛ وضخّم الضرورات النظرية والدينية للاستئمام (الاستئمار) ليس فقط من كانت تنقصه بل وأيضاً من كان يخاف فقدانها[٤] . ولعل ذلك التضخيم لدورها النظري كان ، في

---

(١) و (٢) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد (نشرة ، ع . عوا ، بيروت ، دار الأمانة ، ١٩٦٩) ، ص ٢١٣ .

(٣) الاقتصادُ في الاعتقاد اعتقادٌ في الاقتصاد . الانسان مدعو الى التوسط في الاعتقاد والأفكار أي التوسط في الاقتصاد والكسب المادي : فلا المعرفة العميقة ولا السعي الحثيث للمال ؛ ولا الجهل المطبق ولا الفقر المطلق . وهنا مقال آخر ينصر تفسيرنا لنظرية الكسب : نكسب فعلنا ، أي نحن في موقف وسط بين الحرية والجبرية ؛ وذاك يوازي أو يفسَّر بالكسب المادي حيث لا إفراط ولا تفريط ، لا لحاق بالاثراء ولا انقطاع عن المكاسب . الاكتفاء ، وليس الاغتناء .

(٤) رأينا ، في مكان آخر ، أن بعض عوامل ذلك التضخيم هي «لاواعية » أي قابعة في الظل : فهناك الخوف من التفكك ، ومن العودة الى الروح القبَلية أو الى الضعف في المجال السياسي . . . وقد احتُقِر ، =

تحليلنا، من اكثر العوامل التي نمّت القطاع الكرامتي (اللدني، الالهامي). وهو أيضاً تضخيمٌ أعاق نضوج الفعلِ السياسي؛ والوعيَ النقدي الذي يحاكم ويناقش، يرفض ويثمّن، علائق المحكوم بالحاكم، وقيم السلطة، وعلاقة الحكمة بالرئاسة. كان في الربط المحكم بين الرئاسة والسماء، أو في توأمة الدين والسلطان وجعل الأول أساً والسلطان حارساً، توفيرٌ لعوامل الاستغلال؛ وتعزيزٌ للاواليات الناقصة في معالجة الفعل السياسي وفي تنظيم المجتمع وتوجيه العقل العملي.

بيد أن الحكمة الخلافتية تجاوزت، في أحوال ووجوه، الحقل الخاص والمجال التطبيقي الاستنفاعي. فقد أطلّت على خطابٍ في الفعل السياسي يقوم الايمان بالانسان والعقل؛ وعلى الارتفاع الى مستوى تكون فيه القيمة غير نابعة من الجنس أو اللون أو القداسة المسبقة؛ وعلى تخطي الخواف من السلطة القابع في الأغوار والمستحوذ على الأفكار؛ وعلى الدعوة الى بناء علائق بين المحكوم والحاكم تكون لمصلحة القاعدة وتجويز الخلع. لقد كان من عطاء العقل العملي في التجربة المنوالية، وهو عطاء رسَّخته التجربة الراهنة حتى صار كالمسلَّمة والبديهيات، بأن المستأمَر (الرئيس، الخليفة، الـ... ،الـ...) ليس المحتكر لمعرفة «اسم الله الأعظم»: يتقدّم لخدمة الجماعة أي مواطن رجلاً كان أو امرأة، بغض النظر عن لونه وطبقته وموروثاته الشتى، وبغيابه تتدبّر الأمور بدون أن تقوم القيامة أو يخرج الدجال؛ يحق للناس محاكمة (خلع، قتل، الثورة على) الرئيس؛ لا تحق الخلافة لصاحب الشوكة أي للذي انتزعها، الخ. إعادة بَنْيَنَة الفعل السياسي هي، كإعادة مَعْيَنَة أو إعطاء المعنى الجديد للانثروبولوجيا السياسية، للاشكالية السياسية، إعادةٌ لدراسة التاريخ السياسي بأفكاره وتوجهاته المتغطية والصريحة. والقطاع الخلافتي أبرز ممثل للفكر السياسي العربي الاسلامي، والاواليات التي قادت ذلك القطاع تكشف عن الأواليات التي حكمت ذلك الفكر. ولعله من المستساغ هنا التقاط شيء

في نظرنا السياسي المنوالي، المقالُ في عدم ضرورة الدولة؛ بل ذلك مقال أثار أيضاً الدهشة. وهنا موضوع طريف: فما زلنا نرى البحث في ذلك النظر غريباً.

من المسؤولية المعنوية لذلك النوع من النظر في تكوين وتغذية ظاهرة الاستسلام (التواكل) التي تعززت في فترة ركودٍ اجتماعي اقتصادي من تاريخنا .

٦ ـ الحكمة عند الانسان الشعبي ، الدهمائي ، الحكمة في الفولكلور وقيمتها عند الفيلسوف

في القرية حكيم ؛ والحكيم في القرية عالم ، وصاحب خبرة ، ومتصف بخصائص خُلُقية أو سلوكٍ محمودٍ ناجح . ومن السهل جداً ملاحظة أن حكيم القرية يقيم أحكامه على المعرفة ؛ مما ينتج الصوابَ في الرأي ، والسداد في المعالجة ، ويكشف عن مستوى معيّن من العلم تقوم عليه الحكمة .

ربما يجمع الحكيم في نفسه علوماً كثيرة ؛ فهو قد يكون الطبيب أو الموجِّه الصحي ، والشاعر ، والفقيه ، والأديب ، والمتكلّم أو المعبِّر عن هموم المجتمع ، والوعي العام ، والذاكرة الجماعية .

مثيل ذلك الرَّجل في القرية ، وفي الوسط الشعبي في المدينة ، كان يقوم بوظائف عديدة في بيئته . فهو ذو دور اعتباري ، ومنزلة معنوية مرموقة : تأتي العجائز أو الأرامل أو حتى بعض المتزوجات لتضع عنده **أمانة** هي دريهمات مقتطعة من هنا وهناك ، أو تُحفَظ وتُكَثَّر تغطية وطلباً للأمان واحتماء محتملاً من غدرات الزمان . انه ينمّي علائق اجتماعية يقودها الواجب ؛ وتحييها الرحمانية حيث احترام الناس ، والتكافل ، والحس بالمسؤولية إزاء الآخر ، والمحبة والوداد . وهكذا فالحكيم هذا عمليٌّ ؛ ينقل الى العيني ما هو في الذهن : يزور المرضى متألماً معهم ، يحلُّ مشكلات تقع بين متخاصمين ، يدعو المتنافرين لأن يكونوا إخوة ، يلقي السلام والرضى بين المجتمعين ، يحترم المجتمع ، ولا يتعدى على مبدأ ، يشيع التعقل والخبرة والعظة بواسطة أمثال ، ووصايا محفوظة ، وحكايا أو كليدمنات وخرافات معبِّرة ومرشِدة .

وحكيم القرية زاهدٌ ؛ قلَّ أن تغرَّه مباهج يظنها عابرة زائلة . فهو يتصرف وكأنه

أرفع من ماله وممتلكاته ؛ ويسيطر بقناعة واقتدار على مطالبه وحاجاته الاستهلاكية . ومن الممكن ردّ حكمته الشعبية تلك الى تفريعات (ووحدات) أشهرها : الأمثال ، القصة الشفهية ، الكليدمنات ، السِّيَر ، الخرافات ، الأساطير ، الخ . . .[1] . ومن الممكن أن يقسَّم كـل من تلك الوحـدات ، التي تتبادل الخبـرة والتعزيـز وتتفق في الجوهر أو تتوحد عند الاساس وفي القمة ، الى : وحدة سياسية[2] ، وحدة أخلاقية وعظية ، آرائية في الوجود والمصير .

تلتصق الحكمـة الشعبية بـالواقـع والعيني واليومي ؛ وتكشف عن انجـراحات الانسـان المتعددة ، وعن أمـانيه المكبـوتة وهـواماتـه . وهي ملتصقة بمصـطلحـات مبخَّسة ، وبفئات مطفَّفة : العوام ، الرعاع ، السوقة ، العامة ، الأوضعون ، و . . .

قَسَا فلاسفتنا على الجمهور : ردّوه الى ما يوازي القوة النباتية أو القوة الحيوانية في النفس ؛ وفرضوا عليه ما يُفرض على هذه القوة من وجوب الطاعة ، والبقـاء في وظيفته وضمن موقعه ، وخِدْمتـه لغيره بـدون أنْ يُخدَم . [للمثـال ، قا : الغزالي ، الميزان ، ٢٠٩ ـ ٢١٤ ، الخ] . فذلك الترتيب لأجزاء النفس ، أو لأجزاء المدينة ، يسبب التعاون والتناسب ؛ وهو العدل في السياسة وفي الأخلاق وفي القوى النفسانية (الغزالي ، م . ع . ، ٢٧٢ ـ ٢٧٣) .

انعـزل الفلاسفـة عن حكمة الشعب ؛ وبعض فـلاسفتنـا جعلوا تلك الحكمـة حكمة الشريعة والفقهيات بل وحكمة الخطابيين أنفسهم :

---

(١) عن الحكمة الشعبية ، را : زيعور ، صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدَر . . .

(٢) من السهل ، على سبيل الشاهد ، تقميش وفرز الأمثال الشعبية التي تكشف عن التجارب حيال السلطة أو حيال صعوبات اللقمة والجارحات الاجتماعية ؛ ومن السهل التقاط الثُنا قيمة في تلك الأمثال .

القسم الثاني
قطاع العقلانية المستقلة

١ ـ الحكمة الطبيعانية

لا يظهر أن القطاع العقلاني المحض [اللامتديِّن ، أو المستقل عن الدين ، أو المحايد تجاه الألوهية] كان شديد البروز في التجربة العربية الأولى مع الفلسفة ، أو في الحكمة. لكن الذين نادوا بالانتهاض من العقل ، وجعْلِه هو الامام والقائد والمتبوع ، لم يكونوا غير مؤثرين أو بلا جرأة . تؤمن الحكمة الطبيعانية [ذات المذهب الطبيعي أو التوجه الطبيعي] بقدرة العقل البشري على الاستغناء عن الوحي ، وعلى تأسيس المجتمع وتسييره بدون الاستعانة بالأنبياء والرسوم الدينية . . . فالانسان ، في تلك الحكمة أو المذهب ، يرسم بنفسه لنفسه طريق الخلاص . والناس متساوون في العقل ؛ وليس من العدل ولا من المنطقي أن تتخصص أمة دون أخرى بالنبوة لأنّ ذلك نظرٌ يولّد التفرقة بين الأمم ، واللامساواة في العقول والقيمة ، ويجرح العقل البشري أو يعادي العلم والحكمة[1] .

ومن الطريف أن تلك المبادىء ، التي لا يجوز أن نعزلها عن سياقها التاريخي الثقافي ، ربما تجد ما يقترب منها ، بلون أو بآخر ، ليس فقط في بعض المعاني المعطاة للزندقة . فهناك أيضاً بعض المواقف التي وُجدت ، أو افتُرِضت ، عند فرق صوفية ؛ وأخرى إباحية . لكن الحكمة هنا تشنّجية ، ورد فعل ، ودفاع ؛ وليست نظراً أشملياً متقَن العمارة والعقلانية في الوجود والانسان والتاريخ .

---

(١) للمثال ، را : الرازي ، « في فضل العقل ومدحه » ، في : كتاب الطب الروحاني ، بيروت ، ١٩٧٣ ، صص ١٧ ـ ١٩ . قا : الاباحية ، فِرَق صوفية ، السرخسي ، ابن الريوَنْدي ، بعض « المواقف » الاعتزالية . . .

الا أن الأهم ، أو الانفع لنا هنا في تسطيع الحكمة الطبيعانية ، هو أنه قد وصل الى شيء من مبادئها بعض فلاسفتنا قصداً وبوعي أو بنتيجة النظر المنهجي ؛ وكان هناك آخرون رأوا ، بوضوح مختلف الحدة ، إمكانية الاستقلال عن الدين في ميادين الأخلاق ، والتعاملية، والسلطة، والقوانين أو السنن . إن تقسيمات الفارابي للمدن والمجتمعات ، وحتى رأي إخوان الصفا قبله في الأديان والامم والحِكْمات ، كتقسيمات ابن سينا للمدن والسِّير أو السنن ، توضح لنا أن حكماءنا ـ كما سنرى عند كثيرين منهم في الفصول اللاحقة ـ انفلتوا في مواقف عديدة عندهم من وصاية الدين أو ، بكلمة أدق ، أعلنوا أن الفلسفة وحدها (وليس الدين) تُصلح المجتمع والفرد . لقد اقتنعوا بأن **الحكمة** تستطيع أن تكون حسنة عند الامم اللامتدينة أو الأمم ذات الدين المغاير لدينهم ؛ وأن **المجتمع** يستطيع أن يسير ويتعزز بمعزل عن الدين ؛ وأن **العقل** قادر على بلوغ الحقيقة ؛ وأن **الانسان** يخلص نفسه بنفسه ؛ وأن **الحقيقة** تُبلغ وتُعرف بطرائق تاريخية واقعية(١) .

لم يكن الخطاب الفلسفي العربي كله متديناً ، أو شديد الالتصاق بالأسبقيات الايمانية . وحتى في الفيلسوف الواحد عينه نلاقي التفاوت في نظرته لسلطة الدين على العقل يتفاوت باختلاف الموضوعات . بل ولعله من المعبِّر جداً أن الفلسفة العربية الاسلامية انتهت بنوع من النظر الى الوجود ، عند صدر الدين الشيرازي ، نستطيع وصفه بالجريء والحتمي في مجال الحكمة الطبيعانية . وكشاهد آخر ، هل الفيض ، أو النظريات الصوفية في وحدة الوجود وما إليها أو في الأخلاق والسلوك والهجرة الى الله ، من النظريات التي لا تسير باتجاه تكوين الأخلاق المستقلة عن الشرع والنظر المنفصل عن الرؤية الايمانية(٢) ؟

---

(١) قا : الاكتوبات الكثيرة عن النظرية الفلسفية العربية في النبوة والنفس الناطقة . أيضاً : تكفير الفلاسفة عند الغزالي (أو الكلاميين ، أيضاً) بسبب مواقف مبتعدة عن النظر الديني المألوف .

(٢) من الجليّ أننا لا نهتم هنا بتأييد موقف ضد موقف . فالقصد هو الاظهار ، أو الإبانة .

٢ ـ ميدان العلوم الطبيعية ، تفرع الحكمة الى عناقيد

تداول بعض مفكرينا الحكمة على أنها توضع في مقابل الشريعة أو الدين[١] ؛ كما انها أُخِذت بحيث كانت تعني الفلسفة والعلوم معاً[٢] . وذلـك في الوقت عينـه الـذي كانت الحكمـة دالة أيضـاً على الحقائق الـروحية ، وعلى الأخـلاق الـرفيعـة المتألّهة . . .[٣] . داخل ذلك الترجرج ، نلاحظ أن الحكمة كانت في تيار منها تتجه صوب التخصص بالعلوم أي بأن تكون مستقلة عن الدين ، وتقدِّم الدراسةَ المنظَّمةَ والمعرفة الدقيقة عن الطبيعة . ولعل السند النظري لهذا الزعم هو ما نجده في تعريف العلم ، والحكمة أيضاً ، عند ابن سينا : « **العلم** هو أن يدرَك الاشياءُ التي من شأن العقل الانساني أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ . . . ؛ فإن كان ذلـك بالحجـج اليقينية والبراهين الحقيقية سمي حكمة »[٤] . الحكمـة اذن أبعد من العلم في دنيـا اليقين ، وأعمق منـه من حيث الاخلاق والقيم والاخـلاص ؛ تتميز هي بـالأمـانـة ، وتوحيد المعرفة والسلوك الـرفيعين . كلام صحيـح ؛ وما يـزال صائبـاً وقائـداً للفكر البشري في إنتاجه الراهن للعلم . وقفزة اخرى ؛ بل تساؤل مرير ارتدادي الى ما لا يَرجِع : لماذا لم تحدث الثورة العلمية ، وخروج مارد العلم من قمقم التاريخ ، في الـوطن الذي عـرف طرائق ابن الهيثم في البحث[٥] ، وذلـك التمييز السينـاوي بين الحكمة والعلم؟ يعطي تاريخ العلوم مكانةً رفيعة لعطاءاتنا العلمية[٦] . فهل الحكمة ،

---

(١) قا : ابن رشد ، فصل المقال . . .

(٢) را : تقسيم ابن سينا للحكمة ، وأنواع العلوم المندرجة تحت كل منها (زيعور ، في التجربة الثالثة . . . ، صص ٤٤ ـ ٤٩) . قا : الحكمة بمعنى صناعة الصنائع (الكندي ، ابن رشد) .

(٣) قا : الحكمة البالغة ، الحكمـة المتعاليـة ، الحكمة المتألهـة ، الحكمـة المضنون بهـا . . . ؛ الحكماء بمعنى الأنبياء .

(٤) ابن سينا ، « رسالة في العهد » ، في : تسع رسائل ، ص ١٤٣ .

(٥) را : مقدمة كتابه « المناظر » .

(٦) لا تقبل هنا مزاعم حول استباقات عندنا للاشتراكية والديموقراطية وبعض المكتشفات . فهذه التسطيحات للعلم ، واللاتاريخية ، إسقاطات لا دراسات أو توهمات اكثر مما هي معرفة دقيقة غير توفيقية . نستذكر ، برغم ذلك النقد للدراسات التاريخية الناقصة عندنا ، ما يقوله رينان (ابن رشد ؛ بالفرنسية ، ص =

أو تفضيلها على العلوم الطبيعيـة، مسؤولة؟ الجـواب الجزئي المحـدود ممكنٌ هنا: إن الحكمة العملية ، بمعناها الشامل للعلوم والتوجهات الروحانية الاخلاقيـة ، ذات طبيعة تحمل بذور تغليب توجهات الرضى والاقتبال على العوامـل الاقتحاميـة . لقد اعطت للأقدمين اكثر مما كان يجب أن يـأخذوا ؛ بـذلك يضعف الحس النقـدي ، والمنهج التشكيكي . ثم إن الصراع ليس هو المتفوق على مبـدأ التحمّل والتجمّـل وتطويع الأنا . ولا نرى ان حكمتنا العملية كانت تعطي للفرد حرية استعمال عقله ، ولا للعقل الحرية في الغوص والحراثة والزراعة ؛ كانت حكمة تخضـع للسلطة اكثر مما كانا يتحـاوران ويتعاونان . ومن المكرَّر هنا احتجاجنا على أنها كانت تسيـر شيئاً فشيئاً باتجاه الانفصال عن الواقع والمهنة والعمل ، أي بحيث تغلّب التأمل والاستقرار على الفعل والتوتر ، والانصياع على النقد والتشكيك ، والاعتمادية على التحدَّوية ، والانضباط داخل الآدابية والأنا الأعلى الجماعي على الاستقلالية للشخصية، واليقيني على النسبي ، والغرق في التصوفيات واللفظانية على الانغراس في الجذور والحقل والعلائق . ليس في ذلك تجريح لنرجسية حكمتنـا تلك ؛ إنها رؤيـة النقدانيـة التي تقصد التمثل والاستيعاب . لقد غذت تلك الحكمة واقعاً ؛ وتغذت بذلك الواقع .

٣ ـ ميدان الحكمة المعاندة والمحايدة والحِذرة حيال الحكم :

إذا كـان قصد الحكمـة الدائم تـنـظيم السلطة ، أو استلامهـا وحَكْمنتها ، فـان العلائق بين القطبين هذين لم تكن باستمرار إيجابية : لقد رأينا قطاعات حِكْمية كثيرة تستسلم للسلطة ، وتخدم باخـلاص الايديولوجيـات المؤسَّسة ، وتتوجـه بـاوالية التكيّف الناقصة (تبـرير ، انقـطاع ، تغطيـة الواقـع ، محو الـذات الحرة ، غسـل النقائص الذاتية أو تسويغها في مقابل تأثيم المُعارِض السياسي وقتله معنوياً . . .) . بيد أنه وجدت قطاعات حكمية أخرى قدمت ايديولوجيات ناقضت السلطة القائمة ؛

= (٢٣١) : إستشهد القديس توما الأكويني بابن سينا اكثر من ٤٠٠مرة . وعند ألبير الكبير ، في كل صفحة تقريباً ، نجد ابن سينا .

أو وقفت محايدة . وعرف تاريخ الخطاب الحكْمي ايديولوجيات دعت الى الحذر من السلطة ، والى مجابهتها بالثورة ، وحتى الى العيش وفق ايديولوجيا تناقض تماماً ما هو مؤسَّس ومحميّ بالقوة والفكر الاكثري الأشيع[1] .

استغلال الدين في سبيل الاحتفاظ بالسلطة ، وتوظيف بعض حكماء الدين أو ممثِّليه ورجاله من أجل الاستنفاع السياسي وتأييد الحاكم القائم ، طريقتان كانتا مألوفَتَيْنِ تاريخياً : قدَّمتا حكمةً رضوخية إرضاخية ، غير متزنة في إدارة العلائق والفعل والقيم . ذلك لأنها الحكمة تضع النتيجة سلفاً ، وتغسل أو تبرِّر ، وتطوِّع الرعية وتقفل المرعى . أما الحكمة الحذرة من السلطة فلم تكن مبدئياً أو عموماً تابِعَةً ولا إخضاعية ، ولم ترتبط بالسلطة بل متحرِّرة حيناً أو معادية حيناً آخر [قا : كتاب النمر والثعلب لسهل بن هرون ، نشرة المهيري ، تونس ، ١٩٧٣ ؛ الصادم والباغم ؛ كليلة ودمنة . . .] .

٤ ـ قطاع السياسة المقتصِدة ، الخطوط الكبرى لشخصيةٍ ومذهبٍ

بعد الكندي الذي فَرَى الطريق ، يأتي الفارابي[2] كأكبر من اهتم بصياغات الحكمة العملية أو بالسياسة عند العرب المسلمين ، وأكثرهم عناية بالمسائل الاجتماعية والأخلاقية . فرغم عزلته ، أو بسببها ، بحث في الكثير من كتبه في القضايا السياسية بحثاً نظرياً وفلسفياً صرفاً . يعتبر الفارابي مصدراً للفلاسفة

---

(١) للمثال ، قال : الدهرية ؛ حركة الزنج والقرامطة ؛ موقف ابن حنبل من السلطة ؛ المعتزلة ؛ الشعوبية . يعرِّف التهانوي (ج ١ ، ص ١٦٣) الاباحية : « فرقة من المتصوفة المبطِلة قالوا ليس لنا قدرة على الاجتناب عن المعاصي ، ولا على الاتيان بالمأمورات . . . ؛ والجميع مشتركون في الأموال والأزواج » . هي ، اذن ، فرقة تبطل كل ما تقوله السلطة (والحكمة) القائمة .

(٢) نأخذه هنا ممثلاً للسياسة كعلم أول (رئيسي ، ورأس العلوم) عرضةٍ للاستقلال عن أمه الحكمة وتكوين ميدانٍ مستقل عن الشريعة وعن المباحث في الخلافة .

العرب ؛ فاقتفى مثلاً آثاره ابن سينا وأخذ عنه سياسته مع فوارق بسيطة عائدة لسيكولوجية الرجلَيْن المختلِفَيْن . كما إن الفلاسفة الذين أتوا بعد الفارابي ، نظير ابن طفيل وابن باجة وابن رشد ـ بل والطوسي وملا صدرا ثم حتى في الفكر العربي الحديث ـ وجدوا فيه ثروة فكرية ، وامكانات للانتفاع والاستيعاب . يدلنا شرحه المختصر لنواميس أفلاطون على إجتيافه للسياسة الافلاطونية وعلى رضاه عنها في مذهبه . تتشابه كتبه السياسية ببعضها البعض ؛ إلاَّ أن أهمها هو «آراء أهل المدينة الفاضلة » الذي جمع الفلسفة الفارابية وأوجزها . فغدت سياسته أهم ما في فلسفته ؛ واعتُبر كتابه هذا أشهر كتبه في ربط الفلسفة والسياسة معاً : بدأه بالبحث عن الموجود الأول ، ووصفه بنفي الشريك والضد عنه ، وأنه عالم ، وَحَيّ ، وحكيم . . . صَدَرَت عنه الموجودات التي تؤلف البحث الثاني ؛ فيرتبها الفارابي من « الانقص فالانقص » بشكل متراتب . ثم يلي ذلك بحثه في المادة والصورة ، والنفس وقواها ، والسعادة ، والمنامات والوحي . وهكذا يعرض فلسفته قبل أبحاثه في السياسة المدنية ؛ وهو نفس العمل الذي اتبعه في كتاب « السياسات المدنية» ، مما يدل على الصلة المتينة بينهما : فغاية الفلسفة هي السياسة ؛ وهذه تقوم على الاسس الماورائية . ولا تفترق سياسته عن فلسفته : تتداخل الناحيتان إذْ تقوم السياسة على أسس فلسفية، وتقود الى مبادىء النظر أعمالُ السياسيِّ ونظامُ الحكم والادارة . كما تؤلف هذه المكونات للمجتمع والسياسة مبادىء الفكر السياسي المأخوذ عند كاتبنا كعلم أو كفن لا ينازَع وفي أعلى السلّم .

يرى الفارابي أن الاجتماع ينشأ من العوز أو الضرورة الطبيعية . بمعنى أن الانسان مدنيّ بالطبع ، يجتمع لغاية هي السعادة في المدينة التي تُشَبَّه بالبدن حيث يعيش أناس أخيار لهم آراء فلسفية عالية هي آراء الفارابي بالذات. وهنا نصبح أمام مدينته الفاضلة التي هي خير الاجتماعات ، وهي وصف خيالي لازمني كالمدينة الافلاطونية وكالمدن التي ازدهر تَخَيّلها في القرن السادس عشر عند توماسْ مورُسْ (١٥١٨) ، ومدينة الشمس عند كامْبانيلاّ (١٦٢٣) . كما إنها ، بالطبع ، غير بعيدة عن جنة الصوفي ، أو أمنية العربي المسحوق وتصوره للنعيم ، أو عن المجتمع

المثالي كما يتصوره الماوردي وأضرابه[١] . وعند الفارابي تعاكِس تلك المدينة العديد من الأنواع : كالمدينة الجاهلة ، والفاسقة ، والبدّالة ، و . . . ؛ إلا أن المجتمعات بوجه عام تُقسم الى كاملة وغير كاملة . الأولى منها ثلاثة أنواع : الاجتماع **العالمي** الذي يتألف من البشرية بأسرها ؛ ثم **الأمة** ؛ وأخيراً **المدينة**[٢] . ومن الثابت أنه يقول بالمفهوم الكوزموبوليتي في السياسة وتعدد الأوطان للفرد، كما أنه يشدد على الشمولية في السياسة اي على مبدأ لا يعترف بالاعراق والالوان واختلاف الأمم . وفي داخل المدينة يرتب الفارابي **السكان** في طبقاتٍ أعلاها أقربها من الرئيس ، وأدناها أبعدهم عنه وهؤلاء يَخدمون ولا يَخدمهم أحد . ويتعاون الجميع تحت رئاسة أفضلهم الذي هو كالقلب في الجسم. ولا يتحدث الفارابي عن تصادم الطبقات واظهار اثرها التنازعي كما فعل افلاطون من قبله ، ولا عن اسباب الثورات أو تفسيرها. فكأنه اكتفى بالمفهوم العضوي المتكامل للمدينة[٣] ورئيسها المثالي أو الحكيم الكامل . في ذلك الحكيم نرى كل المناقب، وكل الصلاحيات . وهو صاحب جميع الصفات الفلسفية المثالية ، والانسانية الرفيعة : يضع القوانين ، ويستلهم الشرائع والسنن بواسطة مخيلته ـ بل وبعقله ـ التي تصله بالعقل الفعال . ويضفي عليه الفارابي من خياله الواسع صفات نادرة عديدة كلها محمودة تذكّر بالمعروف عن الامام والقطب الصوفي والبطل .

والفارابي الذي قلّ أن ينظر الى الدول القائمة حوله ، ليدرسها واقعياً وبتحليل تاريخي، ينتبه الى إمكانية عدم وجود الخصال المطلوبة في بطله أو في رئيس واحد. لذا يتقبل تعدد الرؤساء للمدينة الفاضلة مع اشتراط ان يكون احدهم حكيماً ؛ والا هلكوا لعدم وجوده . فهذا الحكيم صاحب الخصال الممتازة ، والحاكم الحكيم ، لا حدود لصلاحياته ، ولا حياة للدولة المثالية بدونه[٤] . إن اعطاء رئيس الدولة تلك

---

(١) لعل أدب المدن الفاضلة ازدهر في الشرق بسبب القمع السياسي والاضطرابات ، تغطية وتعويضاً .

(٢) نحن هنا ، كما ينجلي ، نهتم بخطوط كبرى إلماحية في رسم صورة **الحكيم الأول** داخل المدينة الفارابية .

(٣) الفارابي ، آراء أهل . . . ، صص ٥٤ ـ ٥٥ ؛ قا : أفلاطون ، الجمهورية ، ٣٧٠/أ ـ ٣٧٣/ت .

(٤) را: الفارابي، آراء. . .، صص ١٠٥ ـ ١٠٧؛ قا: نظرة ابن سينا إلى «الرب البشري»، وإلى العارف.

المنزلة الفائقة ظاهرة تعرفها حكمتنا المنوالية جيداً وبمبالغة غيّبت المحكومين أو العوام .

وفي مجال السياسة العملية اليومية ، نجد تأثير الفارابي على ابن سينا نوعاً ما ؛ فالأخير يُدخل آراءه الشخصية واسلوبه في الحياة . يتكلم الاول عن واجب المرء تجاه رؤسائه ، ويورد بعض النصائح في ذلك الخصوص ؛ ثم يبحث في الاعداء والاصدقاء ومن هم بين بين أي اكفاء متساوين . أما من هم دونه فينصح الفارابي باصلاحهم إنْ امكن ، لا باستغلالهم كما يفعل ابن سينا . فمن المعروف أن ابن سينا يخالف استاذه ، في هذا الميدان ، بنزعته الاستنفاعية أو الاستغلالية[1] ؛ إذْ لا يقول إلا بطبقتين فقط : رئيس ومرؤوس . ثم يعود الى حظيرة استاذه في ابحاثه عن الاخلاق ، وسياسة المرء لنفسه ، ووجوب كسب المال بطرق شريفة ، وفي الكثير من النصائح العملية والحِكَم التوجيهية وقواعد السلوك الفردي والاجتماعي والعائلي الذي أطلقنا عليه هنا اسم الآدابية .

٥ ـ انعتاق علم الأخلاق عن الشرع ، حقله الخاص ومنهجه العقلاني داخل دوحة الحكمة العملية

الى جانب الشرع الذي يبني الأخلاق ، ويقود الحكمة الأخلاقية ، نعرف ميداناً لعلم الأخلاق استقل عن الشرع بلا معاداة أو إظهار حياد . ففي حكمتنا المنوالية حقل مخصص للمباحث الأخلاقية الصرفة ، اللامرتبطة بالمنهج الديني في الحسن والقبيح أو في المحمودات والمذمومات ومعايير الفعل . ربما يكون كتاب الأخلاق [أو الاخلاق الى نيقوماخس ، أو النيقوماخيا] لأرسطو هو المحرِّك والمنتهَض . يقمع بدوي ، في مقدمته لتلك النشرة[2] ، بدون وعي أو بدون قصد، التفكير في إظهار اعتزاز الحكمة العربية بسبقها ذاك على اللغات اللاتينية

---

(١) را : أدناه ، الباب الثاني .

(٢) نشره بدوي ، بعنوان : أرسطوطاليس ، الأخلاق ، ترجمة إسحٰق بن حنين ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط ١، ١٩٧٩ .

واللغات الحية المعروفة راهناً . ويمنع أيضاً التفكير في أن ترجمتنا تلك[1] تفسح المجال لتنقيح النص اليوناني الراهن عينه ؛ وفي أن أقوال صاعد (ومن نقل عنه من المقمشين أو وسّع فيه : ابن النديم ، القفطي ، ابن أبي أصيبعة) ، والفارابي بشكل خاص ، ثم الترجمتين العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد على « أخلاق » أرسطو ، هي أقوال تستطيع التشكيك أو التوضيح لمعارفنا الراهنة عن كتب أرسطو الأخلاقية .

رأينا أن المعتزلة أول ، واكبر ، من أعطى للميدان الخُلُقي استقلالاً عن الشرع وأساساً محض عقلاني . ثم وضع الكندي ، وهو اعتزالي ، رسالةً في الأخلاق سماها : الحيلة في دفع الأحزان . سوف نعود لتحليلها ؛ فنحن نعدها فاتحة الكتب العربية في الميدان المستقل لعلم الأخلاق ، وخاصة في مجال المذهب العربي في الاصطبار (الذي يوازي المذهب الرواقي عند اليونان) الذي سيكتب فيه : ابن سينا ، ومسكويه ، وغيرهما .

أما الفارابي فقد وضع شرحاً على النيقوماخيا ، أو على بعض من ذلك الكتاب ، كما ورد في كتبنا التي أرخت للحكمة (صاعد ، ابن أبي أصيبعة ، ابن النديم . . .) ، أو التي أظهرت اعجاباً بالفارابي وتأثرت به[2] ، أو كما قال الفارابي نفسه[3] .

بعد الفارابي ، سوف يضع ابن رشد تلخيصاً لكتاب الأخلاق[4] . أما العامري

---

(١) يؤكد بدوي أن الترجمة التي نشرها هي بقلم اسحٰق بن حنين (المقدمة ، ص ٤٥) ؛ برغم أنه يقر بوجود ترجمتين إحداهما مفقودة ، وبأن اسم المترجم لم يرد في المخطوط المنشور .

(٢) را : ابن باجه ، رسائل ابن باجة الإلٰهية، ص ١١٦ .

(٣) الفارابي ، كتاب الجمع بين . . . ، بيروت ، دار المشرق ، ص ٩٥ .

(٤) أتم ابن رشد ذلك العمل في ٢٧ مايو سنة ١١٧٧م (بدوي ، مقدمة كتاب الأخلاق . . . ، ص ٣٦) أو ، بحسب تاريخ غير دقيق، في ١١٧٦/٥٧٢ (عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف ، ١٩٧١، ص ١٠٠) .

فيكتفي بنقول كثيرة[1] ؛ وابن باجه باشارات كثيرة[2] . إلا أن مسكويه ، في تهذيب الأخلاق ، هو الذي يظهر كأقدر من امتص ذلك الكتاب الأرسطي ونسج على غراره بدون فقدان الشخصية والسياق الثقافي الاسلامي .

بيد أن الكتب المخصَّصة لعلم الأخلاق ، كنظريةٍ مفكْرَنَة في معايير العمل ، هي أكثر من ذلك المنتوج المتعلق بالنيقوماخيا . فقد كتب إخوان الصفا في ذلك الشأن كثيراً ، كما أن ابن سينا لم يكن مُقِلاًّ[3] . وحتى الغزالي ، في ميزان العمل ، يبدو لنا صاحب رغبة في إقامة أسسٍ لعلم الأخلاق بحسب رؤية خاصة ثمينة[4] . الا أن هذه المباحث ستحظى بأكبر قدر من العناية (ومن التوفيق ، ربما) في الأخلاق المحتشمية والأخلاق الناصرية للطوسي .

٦ ـ التربويات وآدابية التعليم والتعلّم ، الوصية للولد كترجمة للحكمة

التربية طريقة لتعليم الحكمة ، وغرسها ؛ وأداةُ نقلِ الثقافةِ في قطاعيها الفكري والسلوكي معاً . وتاريخ التربية هو تاريخ الحكمة ، أو تاريخ الصورة المرجوّة للانسان في مجتمعه وأمام القدرَ . وهكذا فان قراءةَ مفكّرينا التربويين قراءةٌ لطرائق الإعداد والتأهيب أمام الحياة والطبيعة والألوهية ، أي قراءةٌ لتصوراتِ العيش بحكمة . فماذا يجب أن يكون الانسان هو المايجب أن تكون عليه التربية والحكمة العملية معاً . وتكوين الحكيم هو هو ما تطمح لتحقيقه التربية . التربية مرتبطةٌ

---

(١) را : العامري ، السعادة والاسعاد . . . ، نشرة م . مينوي ، فيسبادن ، ١٣٣٦هـ . ش . (لا يُفصح العامري عن مصدر نقوله تلك) .

(٢) ابن باجه ، م . ع . ، ص ص ٦٨ ، ٧٣ ، ١١٤ ، ١١٦ . . .

(٣) را : ابن سينا ، رسالة في الأخلاق ، نشرة زيعور ، في : مجلة العرفان ، بيروت ، ١٩٦٨ ، صص ٢٤٧ ـ ٢٥٧ ؛ رسالة البر والاثم ، نشرة زيعور ، في : العرفان ، كانون الثاني وشباط ، ١٩٧٠ ، صص ١٢١٢ والمايلي .

(٤) لكن مذهب الغزالي في الأخلاق ، برغم غناه وانتمائه البارز المخلِص للمعاني الدينية أو للتوجهات الاسلامية واللون العربي ، لم يبلغ حد الاستقلال عن الشريعة . لم يقبل الغزالي بامكان ، أو بوجوب ، إقامة الوعي الاخلاقي المستقل عن الوعي الديني .

بالاقتصاد والسياسة وشتى العلوم كارتباطها العام بالمجتمع ، وبالدين الذي هو حمّال منظوراتٍ وقيم ، وبالعلائق والتمثلات . كذلك فان الحكمة ترتبط ، هي أيضاً ، بشتى العلوم والظواهر مما يجعلها تهتم بأن توجِّه كل ظاهرة ، وكل علم ، وبخاصة العلوم التربوية وميادينها .

كان غرض **التربية التراثانية** مستمراً وواسعاً بحيث يحتوي الطفل ، والسامع (الطالب ، المتفقه) والمعلم ، والقاضي ، والمفتي ، وصاحب المهنة ، الخ . ؛ يعود ذلك الى أن الحكمة العربية المنوالية تهتم بالانسان ، كل إنسان ، في كل عمر ونشاط وعلاقة . فالانسان والألوهية أساس في الوجود ، ومحور الحضارة ، ومركز الكون . ولذا كانت التربية المستمرة الشمّالة اللامتوقّفة جزءاً من **الآدابية العامة** التي هي قريبة من ان تكون جماع الحكمة العملية ، أو الدين أحياناً[١] .

ونلقى ، في هذا الميدان عينه ، أدب الوصية للولد : فعلى غرار وصايا لقمان لابنه الواردة في القرآن المجيد نسج حكماؤنا ، أو توسَّعوا وفصلوا[٢] . وهناك وصية للبنت من أبيها قبل أن تنتقل الى بيت زوجها ؛ وهناك كتاب لابن الجوزي[٣] ، ولغيره . ومما يُذكر هنا أيضاً : وصية قس بن ساعدة لابنه[٤] ؛ الا أن كتاب ابن المقفع (؟) الأدب الوجيز يعد الأطول والأغزر[٥] . ونكتفي بهذه العيّنات والشواهد .

٧ ـ إسهام الشعر في الاستثارة والردود داخل الحكمة القلِقة

ومن الميادين الأخرى للحكمة ميدان **الشعر** . في الجاهلية ، كان هناك كثيرون ؛ ولعل **ابن أبي سلمى** أشهرهم ؛ أما **الصعاليك** فرجالٌ يفرضون الاحترام

---

(١) را : الجزء السابق من هذه الموسّعة (التربويات وعلم نفس الولد في الذات العربية) .
(٢) أيضاً وللمثال ، را : مسكويه ، الحكمة . . ، صص ١٢٧ ـ ١٢٨ .
(٣) لفتة الكبد في نصيحة الولد ، بيروت ، المكتب الاسلامي ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
(٤) عن وصية قس ، را : مسكويه ، صص ١٥٥ ـ ١٥٦ ,
(٥) را : ابن المقفع ، الأدب الوجيز للولد الصغير ، تعريب وتحقيق م . غ . الخراساني ، القاهرة ، عالم الكتب ، ١٣٤١هـ .ش .

ويعبّرون عن رؤية للعالم جديرة[1] . وإذ ليس المجال للتفصيل فسيحاً هنا ، فان كل عجالة تقضي بالاشارة الى ما أعطي للشعر في الثقافة العربية من مكانة تقرّبها من مكانة النبوات . وتذكُرُ أبي العلاء، في التجسيد الشعري لأُنظورةٍ في السياسة ونقد المجتمع والمألوفية ، يكفي للإشادة ببعض شعرائنا الذين رفضوا التسلط والقهر الاجتماعي وتخلخل الانسان أمام الظلم وانجراح النظر العقلي . لقد ساهم الشعر في استثارة الوعي بالمأساة البشرية ؛ وقدم ردوداً على تحيّر ذلك الوعي وقلقه .

ومن التجني ، المحبوب أو الموعى به بل المقصود أحياناً غفيرة ، تقزيم الشعر العربي وتقصيره بحصره في نوعٍ معيَّن وحيد هو الغنائية وما اليها . فقد تتناسى الدراسات الناقصة أن في الشعر العربي مساحة كبيرة اهتمت بالنظر في الانسان ، وبمشكلات الحياة ، وعوالم الخير والحكمة والتفكير . كان من شعرائنا كثرة ترتد الى « أولي الألباب » أو الى « أولي الأبصار » . لم يكن الشعراء الصوفيون وحدهم رواد ذلك المضمار ؛ فآخرون ، كالمتنبي أو أبي العتاهية على سبيل الشاهد، انسلخوا من الواقع الفردي والتجربة الخاصة ليعمموا نظرتهم وخبرتهم وأحكامهم في الوجود والأعمّيّات، في صراع الكائن البشري أو في سيرورته وبحثه عن التوكيد الذاتي الايجابي .

في تعقّب رؤية حكمائنا الشعراء ، أو شعرائنا الحكماء ، للانسان ؛ وفي قراءة التجربة الشعرية للفعل البشري والعلائق والمعايير ، نلاقي المعري (ت ٤٤٩/ ١٠٥٧) حكيماً يتعدى حدود المعرّة بثقافتها وتخومها الفكرية كي يشرف على المعمورة من الأعالي والبعيد ، على الانسان ، على طرائق الانغراس والمآل : ارتفع فوق الجزئيات ، وباتجاه الأعَمّيات والأشمليات ؛ فالتقط وحدةً وجوهراً واحداً تحت ركام السنن والشرائع المتعددة الضاغطة على المحبة بين الناس وعلى الألفة بين قلوبهم . اتجه صوب الألوهية الواحدة التي أساء استغلالها الزاعمون ، والمحظوظون ، والمالكون . وبحث بتبصّرٍ في الطرائق الناجعة فوجد العقل أفضل سائس ، وأقدر حاكم ، وأفسح الدروب ، وخير متبوع . . . وأدار التدبّر الحكيم في

---

(١) لا يُغفل أننا ، في دراستنا هذه ، نتبنى الشعر (والأفكار) التي كُتِبَت بغير العربية في بلاد الذات العربية .

الوضع البشري فتشاءم ؛ وأمال كفة الجانب القاتم من الوجود ، وتحرر من ثقل المأساة بالهرب الى الايمان بأنّ الطبيعة البشرية فاسدة. لقد سيطرت حكمةالمعري على الواقع بتأثيمه : جرَّمت المجتمع ، طعنت في الطبيعة ، جرَّحت العلائق . ثم ردّت على ذلك الوضع المأزقي بإواليات التكيف الناقصة : حيرة ، وهرب ، وانسحاب ، وسخرية مريرة أو مرارة ساخرة ، وتطويع الانسان وأحزانه بالارتفاع والاصطبار . أليس مذهبه في الاصطبار ، في الأخلاق والمعايير ، منتهِضاً على محور يعطي للأخلاق قيمة ذاتية ؟ لقد رد المعري الحكيم على المأزق الوجودي ، أو على العلائق الفاسدة والفعل الشرير ، بمرارة اليأس أو بالعقلانية المحضة القائلة بأنني أفعلُ الخير لأنه خير . أفعلُ الخير بلا توقع مكافأة ، فقيمة الخير في ذاته لا خارجه أو حوله وبين يديه . وعلى طريقة حكماءٍ عند العرب، نعطي الأحكام السديدة بلا توقف مليّ كي نُمنْهِجها بإحكام : ذلك ما فعله المعري وشعراء كثيرون .

٨ ـ الحركات الايديولوجية التحتية (الشعوبيات) ، اقتحام المحرَّم والمحظور

حركة سياسية وثقافية وأعراقية في آن واحد . لم تكن بسيطة الأهمية أو تافهة « مَرَّت مَرَّ السحاب » ، بل كان لها تأثير في مختلف النواحي الحضارية والحكْمية . وقد برز هذا التأثير في الميدان الثقافي خاصة : استفادت الناحية الفكرية من التذمر فدفعت الأعاجم والعرب للجدال النظري واظهار المثالب والحسنات . وفي جميع الأحوال ، فإن تلك الحركة المطلبية لم تنته سريعاً ، ولم تكن دون جدوى في المجال الاجتماعي أو على صعيد تطبيقي . لقد رسّخت مطلباً يقاوم تعصب عرق ضد آخر ، مستندة في ذلك على حكمة الاسلام في أغلب الأحيان . وكانت تلك الحركة في ثنايا تقسيم الامبراطورية الاسلامية ، وعامل إضعاف السلطة المركزية ؛ ووجدت لها مصباً في انتقال السلطة الى العثمانيين . والشعوبية ليست فقط دعوة سياسية قامت ضد التفرّد العربي وتذمّرا من انفرادهم بالحكم أيام الأمويين خاصة. انها حركات اجتماعية ، وظواهر حَركية في المجتمع . ولعلها تقترب من الحركات « الديموقراطية » الرامية لابراز وجود فئة مهضومة الحقوق في الدولة ، وجماعة من

الأمة منتِجة تعطي ولا تستفيد بالمْثل . وفي الفكر العربي الحديث يبدو التعاطف مع تلك الحركة عند قطاع يسمى نفسه التقدمي أو ما حول ذلك من مصطلحات تحكم على التاريخ انطلاقاً من موقف راهن محدَّد ، ومنهج مسبق ، أي بلا نقد تاريخي يأخذ العامل في سياق . وفي هذا المجال تذكر ثورة الزنج ، وما شابهها كبعض الحركات الباطنية . من الحكمة أنه لا ينبغي إغفال هذه الثورة الومضية ضد الظلم والجور : هي ثورة عبيد هم « الزنج الذين كانوا يكسحون السباخ » . لقد أخفقت لا فقط لعوامل كامنة فيها ؛ بل وأيضاً لأنها سبقت العصر والتطور ، ولم تساعدها الظروف والوضع مع أنها دامت أربعة عشر عاماً (من ٢٥٥ هـ حتى ٢٧٠ هـ) . قامت تلك الحركة على حكمة هي رفض التعاسة وفي سبيل اللقمة الهانئة ؛ وعلى أكتاف رجل محوري (علي بن محمد) ربط نفسه بسلالة علي ، وحرّض الزنوج [من هنا لقب بصاحب الزنج][1] والعاملين بتعب وكدح في الأرض التي تؤوب خيراتها لاسيادهم. عرّفهم « حكيمهم» هذا على البؤس الذي هم فيه، والعوز الذي يعيشون في ظله ؛ ووعدهم بالنعيم والأطايب : فقد « صلى بهم وخطب خطبة ذكر فيها ما كانوا عليه من سوء الحال . . . » ؛ وانه يريد أن يرفع أقدارهم ، ويملّكهم العبيد والأموال والمنازل » . كما أنه خاطب الاسياد أمامه بالقول : « اردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون الى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم وقهرتموهم وفعلتم به ما حرم الله عليكم أن تفعلوه . . . » . واكتفى ، كما يذكر المؤرخون ، بضرب كل منهم خمس مائة عصا ؛ مقاوِما ثم منتقِما من محاولتهم رشوته كي يترك لهم الزنج عبيداً . بعد هذا التبسيط السردي قد يجوز القول لقد كانت حكمة الفلاحين الثائرة هذه في سبيل الحرية ، ومعادية للاقطاع ، والاستغلال ، وضد الطغيان والاستبداد . لقد وعت مشكلات اجتماعية واقتصادية ثم كان لها أنْ تنتقل الى الصعيد التطبيقي . ورغم تشنيعات معاصريها ، والدعاية الدينيةوالتجريحية ضدها ، فقد أثارت حسداً خفياً عند أولئك الاخصام . وهي اليوم غرض اعتزاز لدى قطاع من مفكرينا ، أكثر مما هي غرض دراسة موضوعية تأخذ التاريخ في مجمله ، وأخْذاً نقدياً استيعابياً .

---

(١) عن ثورة الزنج ، را : الطبري ، ج ١٢ ؛ عن علي بن محمد ، را : الزركلي ، ج ٤ ، ص ٣٢٤ .

القسم الثالث[1]
العقل العملي في حقل التنظيم العلائقي

١ ـ الآدابية في ميدان السلطة ، الآيينات أو المرايا

تنظيم معاملة السلطان [الملِك ، الوالي ، الخليفة ، الخ .] فن ، وعلم . بدأ لأسباب عملية ، أو رداً على موجبات اجتماعية وادارية ؛ ثم تطور ، وصار ميداناً من ميادين الكتابة المتخصصة والتي نراها اليوم ، في تحليلنا الخاص ، احدى مكوّنات الفكر السياسي العربي وروافده وتفرعاته . لا نفصِّل هنا في دراستنا لنشوء ذلك الميدان : فالثابت أن الآيينات هي النبع الأول ؛ والذين ترجموا هنا اكثروا، لأسباب متعددة[2] .

وعبر تلك الآدابية المكرَّسة لرسم اللياقات ، وأصول التصرف الحسن ، في البلاط مرّت كثرة من العادات والتقاليد والمراسيم الاحتفالية من الفكر الساساني الى الثقافة العربية الاسلامية . وبذلك تنظَّمت أعراف ، وقواعد حُسْن التصرف ، في مجال مؤاكلة الحاكم ، والمنادمة ، والدخول عليه ، وتقديم النصح له أو المشورة . . . وانتظمت أيضاً الشكليات الثابتة المتواضَع عليها أو الاصطلاحية في : مجالس الشرب والمرافقة لصاحب السلطة في الصيد والرحلة ، واستقبال السفراء والرُّسل[3] ، والمراسيم في الاحتفالات العامة والأعياد . . . كان كِتابْ التاج أشهر ما

---

(١) ينتمي هذا القسم الى قطاع العقليمانية من حيث المنهج .

(٢) را : ابن النديم ، الفهرست صص ٣٦٣ ـ ٣٦٤ ؛ ٣٧٧ ـ ٣٧٨ .

(٣) را : ابن الفراء ، كتاب رسُل الملوك ، ومن يصلح للرسالة والسفارة ، نشرة ص . المنجد ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ط ٢ ، ١٩٧٢ .

مثّل تلك التنظيمات[١]، وما أخبر «بأخلاق الملوك في أنفسها وما يجب على رعاياها لهـا »[٢] . وتدبّـر عناوين ذلـك الكتاب التعليمي يكفي لكشف الـطريقة المقصـودة المهتمة بالملك وتنظيم الدخول علّيه ، والجلوس عنده ، وما الى ذلك مما هو خاص بالشكليات النخبوية والتَّرَفِيَّة بل والترفيهية أيضاً . وعلى غرارها ستنرسم قواعد تحدد لطبقات أخرى (الوزارة ، الامارة ، أمارة العسكر ، القضاء . . .) الفعـل والعلائق المتنوعة نظير : الاستقبال والتوديع ، آداب المسايرة واللهـو والزيارة والسماع وطلب الحاجة والضيافة .

٢ ـ النصائح للملوك (قواعد حفظ السلطة) ، الحكمة الاستنجاحية

امتدت يد الحكمة الى ميدان المحـافظة على الحكم القـائم أو تعليم الحاكم وصـايا من شـأنها أن تبقيـه في السلطة ، وتوفـر له عـوامل الاستقـرار والاستمـرار . والحكمة ، التي تذكّرنا بالحاكم (وبالعكس ؛ الحاكم الذي يذكّر بالحكمة) ، تظهر هنا منصبّة على قطاع واقعي : انها استنفاعية ؛ تهتم بتأمين مصلحة الحـاكم ؛ وهي تتغذى بالأنانية ، والاستنجاحية اكثر مما تحركها مبادىء قريبة من الأخلاق المجـرّدة والفضيلة الخالصة . تعلِّم سلوكات تبريرية ، وتنمّي الالتفاف والطرائق اللامباشرة ، مستغلةً في ذلك الدين ، ومتغطية بالتدين ، ويكتبها متدينون ؛ بلا مشاعر بالاثم وبلا تنبّهٍ الى أن الدين للجميع ، للارتفاع لا للاستنفاع .

وأداة هذه الحكمة الارشادية للملوك متنوعة : هناك الأمثال ، والوعظ ، وقواعد اللياقات ؛ وهناك أيضاً اللجوء الى الحكايا القصيرة أو النادرة المعبِّرة المكثَّفة ، والى التاريخ والحكم والشواهد واستلهام العِبَر والاتعاظ[٣] . وهكذا فنحن هنا أمام ميدان

---

(١) را : محمد محمدي ، « كتاب التاج للجاحظ وعلاقته بكتب تاجنامه في الأدب الفارسي الساساني » ، في : مجلة الدراسات العربية، بيروت، كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، العدد ١، ١٩٥٩، صص ٢٩ ـ ٦٧.

(٢) كتاب التاج ، الخاتمة (آخر صفحة منه) .

(٣) يستدعى هنا أن كليلة ودمنة وُضِع ، أصـلاً ، لتعليم الملك الحكمة بـطريقة حكيمـة وفي التراث العربي تكثر الاكتوبات التي تنتهض من ذلك المبدأ .

ينهل من ميادين متعددة متقاربة ، ويغتذي بها ويتضخم على حسابها منتفعاً من مضامينها واكتنازها عبر التاريخ . ولنأخذ عيّنات ؛ فالموضوع هنا نهر ، لكن غير مخْصِب أو هو بعيد عن الحياة والإحياء :

أ/ الغزالي في نصيحة الملوك[1] [والأمراء والوزراء ، وما شاكل وشابه] :

« التبر المسبوك » مخصص للملِك ، ولأعوانه أو ممثليه ومن هم حكام ؛ يقدِّم وصايا ، ويعلِّم طرائق . فهو أجموعة من المبادىء والأحكام ترتد بأصلها الى كتب الآيينات أو الى أعمال ابن المقفع وكتاب التاج ؛ كما تتغذى باجتيافات عربية إسلامية لينابيع هلينستية متعددة ؛ وتمتلىء بتعليمات وحكايا وشواهد مستقاة من التاريخ العربي الاسلامي والثقافة السائدة في مجال الفكر السياسي والنظري حول السلطة وخاصة في الادارة وتسيير الشؤون الاجتماعية التطبيقية .

والكتاب، الذي نأخذه هنا كعيّنة، وضع تحقيقاً لرغبة سلطانية[2] وتوضيحاً لفن أو لقطاع سياسي هو إرشاد الملوك (أو ، بحسب العنوان المكرَّس ، نصيحة الملوك) . لذلك ، ونتيجة لذلك المنتهَض والغاية ، فان السلطان مقدَّمٌ للناس بصورة غير مألوفة في الفعل السياسي الشرعي أو الفاضل . وبتعبير أوضح ، إن الحاكم في تلك النظرة أو ذاك النوع من الكتابة ، احتكاري . هو متسلط ، مستأثِر : يستعمل الوزراء والأمراء في سبيل استمراره ، يعين القضاة والولاة والقادة للدوران في فلكه ولتنفيذ سلطته وتوفير مصلحته ومصلحة ولي عهده . فهو كل شيء ، وهو المحور : وجوده وجود الدولة، والادارة ، والقوانين . كلٌّ يعمل لمصلحة واحد ؛ وواحد يحكم ، ويتحكم . لذا فان نصيحة الملوك ، في تحليلنا هنا ، عمل تعبّدي أو

(١) الغزالي ، نصيحة الملوك (أو : التبر المسبوك في نصيحة الملوك . أو : نصيحة الملوك والامراء والوزراء . أو : خريدة السلوك في . . .) ، ترجمة الاربلي ، نشرة القاهرة ، ١٩٦٨ ؛ همائي ، طهران ١٣٥١ هـ . ش . ؛ دمج ، بيروت ، ١٩٨٧ .

(٢) هو السلطان ابن ملكشاه ؛ وتلك حالة معروفة . فالكتب التي هي من هذا النوع كانت تأتي استجابة لطلب ملكي ، وتأييداً لواقع سياسي بل وأيضاً للتيار السياسي التاريخي القائم.

خدمة للدين والعباد ، للامة والجماعة ، للشريعة والمجتمع . وإن صدق ذلك التحليل فان الغزالي يكون حالتئذٍ قد كتب كتابه البراغماتي [الذرائعي] الاستنجاحي بدون أن يرى أدنى غضاضة أخلاقية ، وبدون أن يشعر باثم أو بجرح ولو بسيطٍ للمبادىء الدينية والسياسة الشرعية . الارتباط بالسلطة أدى هنا الى انتاج ما يخدم الواقع ويبرره أو يحافظ عليه ، وليس الى ترشيد الفعل السياسي أو رفعه .

ولتوضيحٍ أكثر لذلك النوع من الحكمة السلطانية ، المتمركزة حول نوع من السياسة التبريرية ، نلاحق بعض أفكار الغزالي : القائم في الحكم هو المطاع وحده ، سواء أكان هو الوالي أو الوزير أو الملك أو القاضي أو القائد . فالله هو الذي اختار ، أو هو سبب ما يجري وهو الذي وضع في الحكم من هو قائم في الحكم . ذاك أن الحكام حفظة الأمر والنظام والعباد ؛ وهم سياج الدين ، وممثلوه . وحاجة الفرد والمجتمع والدين للسلطان فوق كل حال أو مطلب أو نقاش . لذلك ، وبسبب ذلك ، فان الحكمة النُّصْحية هنا تتحول ، بدون احساس بالاثم أو بانجراح أخلاقي أو بالتناقض ، الى تكديس منافع الابقاء على القائم والمؤسَّس ؛ ثم الى تكديس آخر للشروط المثالية المطلوبة في متولي السلطة وفي وظائفها .

هنا يعود القطاع النُّصْحي ، ذلك التبر المسبوك ، الى موازاة أو ملاقاة ما كتبه الفلاسفة (الفارابي ، ابن سينا ، الخ .) حول الصفات المثالية للرئيس ، والوظائف التي يؤديها في المجتمع وخدمة الدين والأمة[1] . ويلتقي القطاعان حول رؤيةٍ للفعل السياسي تضع الحاكم (الفاعل ، الرئيس ، الامام ، الخليفة ، الخ . . .) خارج الفعل ، وخارج المجتمع ؛ بل وخارج التاريخ والواقع .

وتغطيةً لقبول هذه الحكمة السلطانية بالواقع ، أو ثمناً لذلك القبول وتعويضاً ، فان النصائح تكثر . يوعَظ ، أو يوصَى برفق ، بأن لا . . . ؛ وبأن يكون كذا وكذا ؛ وبأن يفعل كذا وكذا خدمة للدين والجماعة ولتوفير أسباب الازدهار . ويوعَظ ، بتلك

---

(١) أيضاً : الماوردي ، والباقلاني . . . وشتى من كان يرسم للرئيس « الواجب » الوجود ، وفضائله ، وشروط توليته ، وصلاحياته أو وظائفه (را : ميدان الحكمة الاسقاطية المُكَمْلِنة للبطل) .

العقلية عينها ، ولتلك المقاصد أيضاً، الامراء والوزراء ومن اليهم ممن يقوم بوظائف (سياسية وادارية، مالية وقضائية وحربية) . ينال الكتّاب مكانةً ملحوظة في العمل الاداري ، وفي الشأن السياسي ؛ وفي دعم السلطة .

تقترب ، في ذلك المجال، آدابية الوزير (ومن شابه) من آدابية الملِك : تعيين الشروط المطلوبة فيه ، تحديد طرائق نصحه للملك (أو الدخول ، والمعاملة ، والمؤاكلة، والمنادمة. . .). وصلاحيات الوزير، ثم وظائفه التنفيذية والاستشارية، معروضةٌ بتفصيلٍ وإملال . وكل ذلك وفق السائد المعروف ؛ بلا نقد ولا تجديد ؛ بتكديسٍ ، وتلوين أو تنويع ، لمواد مكرَّرة ومتشابهة .

وتلتقي ، بَعْدُ أيضاً ، نصيحة الملوك مع ميادين اخرى للحكمة العملية حول موضوعات أخرى : سياسة المرأة وما الى ذلك من السياسة المنزلية (الولد ، الخدم . . .) ، سياسة الرُّسُل [السفراء ، المبعوثين] ، آيينات السلطان ، قواعد الدخل والخرج في العائلة والدولة ، الوعظيات للجند والموظفين[1] ، الينبغيات في مضمار التعاملية والسلوك المرغوب والانسان المثالي (المثالي في انصبابه داخل قوالب اجتماعية أو « آداب» ترسم له قواعد التصرف اللائق المدجَّن) .

ب/ عيّنة أخرى ، الماوردي :

تدبّر سريع لعناوين كتب الماوردي (ت ٤٥٠) السياسية الاجتماعية[2] يكشف

---

(١) سوف نقرأ آراء الغزالي حول الحكمة المنزلية (القوت ، المرأة ، الولد ، الرقيق ، الأهل ، الأصدقاء) في الفصل اللاحق .

(٢) را : الماوردي ، الأحكام السلطانية ، القاهرة ، ١٣٢٧/١٩٠٩ . أدب الدنيا والدين ، القاهرة ، ١٩٥٥ . أدب الوزير والوزارة ، القاهرة ، ١٩٢٩ . قوانين الوزارة وسياسة الملك ، نشرة عبد المنعم ورفاقه ، الاسكندرية ، ١٩٧٦ ؛ بيروت تحقيق رضوان السيد ، دار الطليعة ، ١٩٧٩ . أدب القاضي ، بغداد ، تحقيق محيي هلال السرحان ، ديوان الأوقاف ١٩٧١ ـ ١٩٧٨ . تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، بيروت ، تحقيق ر . السيد ، ١٩٨٧ ؛ نشرة محيي هـ . السرحان ، بيروت ، دار النهضة ، ١٩٨١ . الأمثال والحكم ، نشرة ف . عبد المنعم أحمد ، قطر ، ١٩٨٣ . نصيحة الملوك . . . ، الخ . .

لنا انها تعود ، باستثناءٍ نسبي لكتاب الاحكام السلطانية ؛ الى الاخلاقية السلطانية ، الى قطاع الحكمة التي حملت اسم النصيحة للملوك وهدفها ، بحسب عنوانٍ كثير الافصاح والبلاغة للماوردي عينه ، تسهيل النظر [النظر في كيف يجب أن تكون خصائص الملك ، ومكانته ، ووظائفه] وتعجيل الظفر [الظّفر بمغانم السلطة للحاكم القائم (أو المفوض ، أو صاحب الشوكة ، الخ . .) وللدين وحراسة الأمة] .

وهي كتب تَظهر ، مثلما سلف وما سيتضح ، تحقيقاً لرغبة ملك أو وزير أو أمير أو ما شاكل : فقد حبَّر الماوردي نفسه كتابه « قوانين الوزارة . . . » للوزير ابن المسلمة أو الوزير ابن ماكولا . والكتاب هذا أفقي الحكمة ؛ هوآدابي : إنه يبحث في الوزارة من حيث شروطها ، وفضائلها أو صلاحياتها ، ومن حيث طبيعتها وانتقالها وألوانها . وعلى غرار أدب القاضي[1] ، أو أدب أمير الجند (أو الحجّاب والكتّاب والمعلمين ،و . . .) ، فإن الإوالية التي تحكم وتقود هي : مدح المهمة (الوظيفة ، المهنة ، العمل) ؛ الخصائص الطنانة لحاملها (الوزير ، القاضي ، المعلّم ، صاحب الجند . . .) ؛ وظائفه وتأثيرها في الأمة والسلطة والدين . . . أما المنهج في الكتابة ، أو منهج الرد على تلك المثالية والينبغيات ، فهو هو ما فعله الآدابيون ، وأصحاب المؤلفات التربوية بشكل خاص[2] ، وغيرهم : انه منهج يقوم ، مثلما سلف ، على التجميع والتكديس لحكايا ، وأمثال ، ومواعظ . . . ؛ وكلها شواهد تَرِد بشكلٍ تقريري لتعزز السلطة القائمة ، وتخدمها حتى في الدعوة الى مثاليات مثل : العدل ، الشورى ، إعمار الأرض ، تنظيم المجتمع والجند و . . . ، و . . .[3] .

---

(١) قا : الماوردي ، أدب القاضي ؛ را : أعلاه .

(٢) يضخّم هؤلاء العملَ الممدوحَ بأطنابَ وتهويل ؛ ثم يغرقون في تكديس الشواهد على فضائل القائم بذلك العمل (شروطه ، آدابه في نفسه وفي حلقته وفي دروسه) ؛ ثم يقرّظون بركة الطاعة ونراقبها التبريكية .

(٣) سوف نقرأ أفكار الماوردي في الحكمة المنزلية (سياسة المرأة والقوت . .) في الفصل التالي، عبر تعقب الآراء الاقتصادية . أما مباحثه في الخلافة والوزارة فليست من مجالنا هنا ؛ انها ترتد بلا كبير عناء الى ميدان علم الخلافة والاسْتئمار .

يشكل الماوردي عيّنة تمثل الفكر العربي الاسلامي في حكمته الأخلاقية ، والسياسية ، والاجتماعية عموماً : لقد وحّد في نفسه مذاهب فقهية وكلامية متعددة ؛ انفتح عليها كلها فكان شافعياً ومعتزلاً وغير ذلك أيضاً ؛ وكل ذلك معاً ، وبتعقل ونظر سديد . وهو مثالي معاً وواقعي، فقيه ومتفلسف أخلاقي ، إصلاحي ومحافظ . . ؛ وهو كاتب تكراري في أدب الدين ، وفي آدابية الدنيا والمجتمع والسلطة . انه ذلك الحكيم الذي يرى الواقع السياسي المخلخل فيفتش عن النقد الذي لا يؤلم ، ولا يتطرف ؛ وذلك بدون سكوت معبّر أو فاتر . لعل الحكمة السلطانية كانت منفساً ، وطريقة ؛ فصاغ للقاضي ، وللوزير والأمير ، وللبطانة والملوك ، للجنود والموظفين (الأولياء) ، شروطاً ، وفضائل نظرية لاجدوثية ، وكلامات وعظية لا تبتعد عن اللياقات ، والتمنّي الخجول بالارتباط بالواجبية وبالسلطة القائمة في حفظها الاستمراري للدين والدنيا .

ولنأخذْ عيّنة اخرى متمثلة بكتاب نعرف القليل عن مؤلفه وهو ابن الحداد ، والكثير عن الوزير الذي طلبه ورُفع اليه[1] ذاك الكتاب تحت اسم الجوهر النفيس في سياسة الرئيس[2] . المنطق المعروف عينه ، في ذلك النوع من آدابية الامارة أوالحكمة السلطانية ، هو القائد : تقرّبٌ من السلطة أو إشباعٌ لطلبٍ منها ، تقسيمٌ للعمل مكرّر ، مقاصد متفق عليها ومألوفة ، وأخلوطة من المواد المتشابكة أهمها : الطنطنة في ذكر فضل السلطة وشرفها وشروطها ، الخصائص المثالية للسلطان (أخلاق ، استشارة ، عدل، جود . . .) ، إيراد الشواهد من المأثور (حِكَم ، مواعظ ، أقوال ، حكايات معبِّرة ، أخبار مرشِدة . . .) والمعروف في دنيا البلاط القويّ ، واللياقات ، وقواعد حسن التصرف ، والسلوكات المهذّبة ، والدبلوماسيات ، والبروتوكول . . .

وضع ابن رضوان (ت ٧١٨ / ١٣٨٠) كتابه الشهب اللامعة في السياسة

(١) را : ابن الحداد ، الجوهر النفيس . . . ، تحقيق رضوان السيد ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٣ .
(٢) هو الوزير بدر الدين لؤلؤ الأرمني (ت ٦٥٧) .

النافعة ، بحسب ما نعرف وما سيعرف اكثر قريباً[١] ، بناء على طلب من السلطان . وهذا واحد ؛ وثانياً ، الكتاب ذو قصد هو الإمتاع والإنفاع . وثالثاً فإن المضمون هو هو ما يوجد عندابن الأزرق وابن الخطيب ومن اليهما في الشرق الاسلامي وغربه . يعني ذلك ان ابن رضوان يمتص ، بل يكرِّر ، حكايا تاريخية إرشادية ، وأخلاقيات ومناقبيات معروضة عند الطرطوشي[٢] ، وابن ظفر[٣] ، وبالأخص عند ابن المقفع والحكمة الآيينية ،وابن قتيبة ، وابن عبد ربه . . . ومن السهل جداً أن نقرأ فيه ما يتكرر عند الماوردي ، والغزالي ، وابن حزم . . .

الى جانب من ذكرنا أعلاه ، كمؤسسين أو كأعلام في أدب الامارة أو آدابية السلطة ، يجب أن نورد أيضاً أسماء كتّاب عموميين أو أدباء مقمشين شكلت أعمالهم تبريراً لتلك السلطة ومصدرَ إستقاءٍ واسترفاد: هناك الكتب الأدبية المقمِّشة للحكايا والنوادر والوصايا و « الآداب » وما الى ذلك .

ويتضح أيضاً جرح الوعي الأخلاقي ، أو الشعور الديني الاسلامي ، من جانب تلك الحكمة السلطانية في عمل نظام الملك : **سياست نامه**[٤] . ان تعليم السلطان سلوكات غير مباشرة ، ونصحه بالاستناد الى قواعد المحافظة على سلطته بكل وسيلة ، يسيران معاً في ركاب واحد مع الكلام الذي يردُّه نظام الملك الى الشرع ، والفضائل الدينية ، والتراث الفقهي والمأثور على لسان أو تجارب المسلمين . فذلك الوزير يضع خبرته الطويلة في ميدان الدهاء ، والفعل السياسي المتشعب النوايا ،

---

(١) را : إحسان عباس ، ابن رضوان وكتابه في السياسة ، بحث أعيد نشره ، في : مجلة الفكر العربي ، بيروت ، معهد الانماء ، صص ٣٦٤ - ٣٩١ .

(٢) را : الطرطوشي ، سراج الملوك ، القاهرة ، ١٣٠٦ ؛ وطبعات أخرى . وفي المكتبة الوطنية في باريس نسخات عديدة خطية جميلة لذلك الكتاب الخفيف الكَشْكولي .

(٣) را : ابن ظفر الصقلي ، سلوان المطاع في عدوان الاتّباع ، تونس ، مطبعة الدولة ، ١٢٧٩ .

(٤) لجأنا الى الترجمة الفرنسية للكتاب هذا . له اليوم اكثر من ترجمة عربية ؛ منها للمثال ما جاء كأطروحة في الجامعة اليسوعية بقلم أ . لواساني ، بيروت ، ١٩٧٩ . وهناك ترجمة يوسف بكار ، بيروت ، دار القدس ، د . ت .

بتصرف الكتابة السياسية التي تخدم السلطان وتعلّمه انتهاضاً واستناداً الى الآيينات والهلينستيات حول : الملِك ، والوزير ، والقاضي ، والمحتسب وسائر المشاركين في السلطة ، والحرب وطرائق اكتسابها بكل وسيلة ، والرُسل ، وأمراء المقاطعات .

ومن بين الكتب الممثلة لهذا الميدان يقف بارزاً كتاب النصيحة (قابوس نامة)[1] للأمير عنصر المعالي كيكاوُس (من الاسرة الزيارية)[2] . سبق أن درسنا ، بالفرنسية ، ذلك العمل الآدابي والنظر الارشادي البراغماتي . لقد كتب ، على غرار المعروف ، في السلطان [الخليفة ، الملِك ، الحاكم الأول . . .) مأخوذاً كحاكم « مطلَق» ، شبه مقدس ولا قدرة عملية لأحد على الارتفاع اليه . وبذلك فإننا نقرأ هنا ذلك النظر المكرور المبذول حول صفات الملك المثالية ، وواجباته النبيلة الكثيرة ، وشروطه ، وفضائله . . . ؛ بعد ذلك تنتقل الرؤية فتلقى على الوزير بوظائفه ، ودوره ، وصفاته أو مناقبه الغزيرة المخصِبَة والضرورية في المجتمع والسلطة والدين . ونرى الرؤية تلك عينها في مجال آدابية القاضي ، والكتّاب والحجّاب او الاداريين ، والبطانة ، وقادة الجنود او امراء العسكر . . . وكالحال المعروف ، ووفق المنهج السائد هنا ، فإن النصائح تغزر بغية « تنظيم » وجوه الكسب والمعاش وفقاً للشريعة ، وبحيث يكون المال للاكتفاء وتوفير الضروري وبطريق شرعي (زراعة ، تجارة ، وراثة ، الخ .) . ثم إن المعروف في مجال رسم الآدابية للسلوك ، وفي السياسة المنزلية بقطاعاتها المتعددة من أهل وأصدقاء وأولاد وخدم ، يتبعثر في ذلك الكتاب المذكور ويستند إلى المأثورات والسائدات من الحكايا والمواعظ وأمثالها . . .

كانت تلك الحكمة السلطانية تتطور شيئاً فشيئاً باتجاه إقامة **ميدان خاص بها** ، وإغناء الحقل العربي الاسلامي بمعطيات واقعية ودينية أو مستمدة من تراث ذلك

---

(١) عنصر المعالي قابوس بن وشمكير ، قابوس نامه ، ترجمة أمين عبد المجيد بدوي ، القاهرة ، ١٩٦٨ . وهو مترجم الى الانكليزية (لندن ، ١٩٥١) .

(٢) وضع الكتاب في سنة ١٠٨٢ . تفصله مدة عشر سنوات عن كتاب نظام الملك .

الحقل عينه . كانت كتب ابن **المقفع** هي النبع الأغنى ؛ وكان **كتاب التاج** مع إدخال **تطويرات** طفيفة على قواعد « البروتوكول » واللياقات أحد أبرز **الكتب الآيينية** التي كانت تحكم قواعد المؤاكة والمنادمة والدخول وتقديم النصح والسفارة ، الخ . وكانت الروافد الهلينستية (واليونانية) مستَغَلة أيضاً ، أو مثمَّرة [را : سر الأسرار أو السياسة في تدبير الرياسة ؛ كتاب العهود اليونانية ، الخ .] ومطوَّرة باضافات وتعديلات ، **وتغطياتٍ دينية وحكْمية عربية** .

هنا قدّم الفكر العربي الاسلامي **تطويرات** في ذلك الميدان . ومن التسرع والنظر الكليل أن نراه فكراً اكتفى بالنقل ، ثم بالمزج السهل أو السطحي . وقد انبنى هذا القطاع **متداخلاً** مع قطاعات أخرى [الوِعاظة وأدب الوصايا ، التعاملية ، القواعد اللائقة داخل البلاط ومع الحاكم والمحظوظ ، ميدان الحِكَم القصيرة أو الأقوال الجامعة] ؛ بل **ومتطفلاً متعدياً** على حكْمات وأدبيات وأخلاقيات . الا انه انتهى مختلفاً عن روافده ، ومجتافاته ، ومتغذياً بنسغ إسلامي (لكن غير مسلم ، غير متديِّن باخلاص) . فقد صارت تلك الكتابة ترفاً ، وارستقراطية القصد والمؤلِّف . بل ان منطقها ذرائعي ، وإواليتها تبريرية ، وارتباطها بالوضع القائم وثيق ومكشوف : تزعم أنها تعمل لمصلحة السلطة لأن السلطة حارس للدين ومحافِظة على المطاعم والمناكح والعقود والمعاملات والعبادات . . . لذلك فتلك الحكمة غير مجرَّدة ؛ ولا هي اقتحامية أو عاملة لمصلحة الأنا وللحرية والسيطرة على القواهر . لقد ربطت الثقافةَ بحصان السلطة ، وجعلت الأخلاقَ والتبصّر مطية للمحظوظ . برَّرت القسر والتبعية ، وجعلت الرعية متاعاً ومرعىً .

والتكرار ، أو ترداد المتشابه ، أسٌّ في ذلك المضمار ، وفي طبيعته ولا سيما في وظائفه القاصدة الى تعزيز حقٍ قائم ، والى المحافظة عليه واقتراح الطرق الدينية والروحانية لانجاحه وانجاعه . لقد لعبت تلك « التربية » دوراً سلبياً في الوعي السياسي والاخلاقي ، وفي الفكر النظري والنقد للمجتمع والادارة والسلطة ؛ برغم أننا نجد عندها بعض الانتقادات الطفيفة أو الخجولة وغير المباشرة للعمل الاداري ، والمجال المالي ، ولوظائف الدولة التنفيذية بوجهٍ عام . كان الرأسمال الحِكْمي ،

هنا، قليلاً؛ وكان التوجه العام غير حر وغير شعبي بل مُبْعِداً بين الحاكم والمحكوم (او النفس والجسد ، النسبي واليقيني ، الإلّهي والبشري) . إنها حكمة تاجر ، وكلام ظريف منمّق للتابع أو الخادم حيال المتبوع والمحظوظ؛ ولذلك فلسنا هنا أمام الفكر العربي السياسي ، ولسنا نجد العقل العربي الحر الذي يحلّل ويحاكم ، يستقرىء ويوالف ، ينتقد ويشرف على الأعم والأشمل .

٣ ـ الحكمة المسكوكة في أقوال قصيرة ، وأمثال ، وجوامع الكَلِم

وكان هناك شكل آخر لصياغة الحكمة ، وتقديمها ، وتداولها . فقد صكّ الكتّاب «**نقوداً** » **حِكَمية** ، وتداولوا أدب الوصايا على شكل كلمات مكثفة أو جُمَل قصيرة حسنة السبك ، سريعة الاداء والتعبير . وَحَمَل الفكر الحِكَمي المسبوك **مأثوراتٍ** ، **ونصائح** ، **وأمثالاً** ، **وأحكاماً** . وكلها تعبر عن نظرات في الحياة الفردية والعلاقات الاجتماعية ؛ وتلك نظرات حِكَمية على الواقع من زاوية خُلُقيّة ، وحتى تقشفية زهدية الى حد بعيد جداً . أما المرمى فهو توفير الحماية للفرد داخل المأساة الوجودية ، عن طريق تنويره بزادٍ من القواعد السلوكية ، والصورة الحكيمة للحال والمآل . أما الحماية التي تقَدَّم فهي لفظية إقناعية : تربط الفرد بالجماعة ، وتذكّره بالمآسي ،وتنبّهه الى المصائب كقسم حيّ عضوي من الواقع ، وتؤاسيه بايراد العبر ، وتدعوه لعدم الاغترار بالدنيا أي العزّ الزائل المؤقت .

قد اغتنى هذا القطاع الفكري بما أدخلوه من« نوادر الفلاسفة » ، و « **وصايا الحكماء** » ، و « **جوامع الكَلِم**» . . . فالأقوال التي تأتي تحت اسم أفلاطون وأرسطو وجالينوس و . . . ، كثيرة ومنبثة لا في كتب الفلسفة وعند فلاسفتنا فقط[1] . لقد

---

(١) نشرنا شيئاً من تلك الآداب المنسوبة للفلاسفة ، في : العرفان ، شباط ـ آذار ، ١٩٦٩ ، صص ١٠٢٥ ـ ١٠٢٨ . وكانون الثاني ، ١٩٦٨ (عن مخطوط في المكتبة الوطنية في باريس ، رقم ٣٩٥٣). وذكرنا هناك ما رأيناه خاصاً بها أو مميزاً لها ، ومسبِّباً لشهرتها .

تبعثرت في مجالات عديدة . وفي هذا القطاع نلقى أجموعات غنية عند القفطي وابن النديم وابن أبي أصيبعة[1] ومن اليهم[2] ؛ وعند ابن هندو ، وابن فاتك . . .[3] .

يظهر « الحكيم » المرسوم في تلك الآداب شخصاً يتقبل المرارة تلو المرارة ، ولا يشعر بسعادة أو أدنى بهجة في الحياة . فالألم مُقَدَّم على انه في صلب الواقع ؛ والصبر هو في المقابل كل ما يستطيعه الانسان وما يلزم وينفع . ومن الفضائل السلبية الكثيرة ، المعروضة أمام الانسان لأخذ العبرة والتمثل والاقتداء ، يبرز : التمسّك بالقديم ، والرضى ، وانتظار الأعظم أو الأتعس . . . ولا ننسى الاغراق في الحث على سلوكات حكيمة جزئية وقواعد في التصرف عينية تفصيلية . . .[4] . كأن الكلمة هنا بديل للفعل ، وتغطي الواقع ، وتُشفي أو تستأثر بتصبوير الوجود : إنها صورة للحياة قريبة من تصور الحزين لها ، ومن نظرة الخائف أو الفاتر . ولعل كاتبيها أو المهتمين بها كانوا متقدِّمين في العمر أو ممن قسا عليهم الدهر . وفي جميع الأحوال فتلك صورة للحياة الحكيمة (او للحكمة في الحياة) قريبة من القلب المكسور أو

---

(١) نظير : الجاحظ ، الرازي ، التوحيدي واستاذه السجستاني . . .

(٢) نجد ما نسب الى أفلاطون (من أقوال مسبوكة قصيرة في الحكمة) ، في : « نوادر ألفاظ الفلاسفة القدماء » لحنين بن إسحق ؛ نشرة بدوي ، في : أفلاطون في الاسلام ، صص ٢٩٣ ـ ٢٩٩ . كما نشر بدويّ (م .ع . ، صص ٣٠٠ ـ ٣٠٥) كل المنسوب الى أفلاطون (في ذلك المجال عينه) داخل « منتخب صوان الحكمة » للسجستاني . أيضاً ، را : « رسالة في آراء الحكماء اليونانيين » ، في : بدوي ، م . ع . ، صص ٣٠٦ ـ ٣٣٠ . ويوجد حِكَم وآداب منسوبة لأفلاطون في ابن أبي أصيبعة (عيون ، صص ٨١ ـ ٨٥ ؛ ٩٦) ، وأخرى لسقراط (م . ع . ، صص ٤٩ ـ ٥٣ ، ص ص ٧١ ، ٧٦ ـ ٧٩) ، ولجالينوس ، وسقراط . . . وكثرة من تلك الحكم مكرورة مبعثرة في الكتب التقميشية وعند الكاتبين العموميين .

(٣) من أشهر الكتب التي أوردت أُجموعات حِكَم اليونانيين (و « نوادرهم ») هو : « فِقَر الحكماء ونوادر القدماء والعلماء » ، في بدوي : رسائل فلسفية . . . ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، صص ٢٠٤ ـ ٣٠١ (لِـ ١٩ قديماً أو حكيماً يونانياً ، أما العشرون فهو بزرجمهر) . ويذكر أيضاً : نوادر الفلاسفة لحنين بن إسحاق ، وروضة الأفراح و . . . للشهرزوري .

(٤) من آداب بطليموس (للمثال) : كلما قاربتَ أملا فازدد عملا . أعظم الناس قدرا من لم يبالِ في يديّ من كانت الدنيا . وقال أفلاطون : الاتكال على القضاء أروح ، وقلة الاسترسال الى الناس أحزم (نشرتنا المذكورة أعلاه ، صص ٧٢٠ ـ ٧٢١) .

الباحث عن التعزية والاطمئنان النسبي . . . ومن المعبِّر أنّ ذلك القطاع حصد فيه الفرس ، والروم ، والهنود . وكان للعرب فيه راية عالية[1] ، مما دفع البعض للوقوع في حضيض الظنون والاوهام القائلة بوجود ذهنية عربية مقيدة بمسبقات هي ان العربي لا يفهم الا التفصيلي ، والمجزَّأ ، والمُبَسَّط ، والأقوال السريعة الأداء والخواطرية . . .[2] . والأهم ؟ إنه الاشارة ، في هذه الإبانة السريعة ، الى ان الصوفيين ، هم بدورهم أيضاً ، حرثوا في ذلك الحقل . لقد كان كاتبو الحِكَم والفصوص مشهورين قادرين : ابن عطاء ، الحرالي ، الخ . [را : في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف] .

٤ ـ ميدان الوعظ ، الارشادية الخطابية للذات والآخر والجماعة : الدعاء والمناجاة

قلنا إن الصفة التقريرية ، في الحكمة العربية، ملحوظة هي ومعها الصفة الخطابية الوعظية . فهنا نجد : التعليمية المنبريةالمباشرة ، والدعوة الى التوحيد الاجتماعي وتوحيد الأنا تحت السلطة القمعية للمُثُل والقِيَم ، والتقريع للذات ، وتضخيم الدور السلبي للجسد أو الدور الهدام للشهوات ومطالب الحياة ، والتخويف بالنار وبانتقام الجبار ، وما الى ذلك من توجهات تتسم بالقتامة والتشاؤم والتزهيد وتدعو للانقطاع والانسحاب وقمع الرغبة بالحياة والطاقة الحيوية ، الخ .

تنتشر تلك الحكمة في الكتب التقميشية ، وعند الكاتبين العموميين ، والوعّاظ . وهي موجودة بأجلى مظاهرها عند المفكر الصوفي وفي التصوفيات العامة . ولعل الخُطب[3] ، والخطباء ، كانت المجلى الآخر لتلك الوِعاظة [أدبيات الوعظ ، أو فنّه ، أو علمه ومضامينه] . وهنا نجد **أدب** الوصايا ، وجمّاعي الوصايا

---

(١) قا : حِكَم العرب ، في : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص ١٠٣ ـ ٢٠٨ .

(٢) من هؤلاء : عبد الرحمن بدوي ، في مقدمته لنشر الحكمة الخالدة ، ص ٧ . وقد ناقشناه في مكان آخر .

(٣) للمثال ، قا : خطبة قطري بن الفجاءة ؛ الخطب المنسوبة الى حكماء جاهليين .

والارشادات حيث التحذيرات من الدنيا والجسد والفرح أو من الدار الفانية والأمل والشبع [1] .

نحن هنا داخل قطاع حكْمي عريض ، ممتد المساحة والمحيط . أمدّ بعطائه ومضامينه ميادين أخرى قريبة ؛ وغَرَس فيه حكماء من ميادين متباعدة ، فأكثروا من الوصايا [2] ، ومن صياغة الجوامع والأمثال والأحكام المسبوكة ، ومن نسج الحكايا المعبِّرة والنوادر المرشِدة والمِلَح المقتضبة ، ومن الاستشهادات بأقوال الفاضلين وسلوك الأسلاف من رواةٍ وفقهاء ومتزهدين . ولعل قطاعاً فرعياً يظهر هنا تحت اسم « الوعظ في صلاة الجماعة او في صلوات الجمعة » ؛ وهناك آخر أيضاً يَرِد هنا تحت اسم : « الحكمة في الأدعية والأوراد ومناجيات النفس ومعاذلتها » [3] .

تتعرض الوِعاظة (وأدبيات الوصايا والتقريع ، أدبيات الدعاء والوِرْد ، أكْدوسات اللوم والمعاذلة والتحطيم الذاتي بقصد الارتفاع الروحي . . .) لاتهاماتٍ وتجريحات : إنها تعلم السلبية تجاه الجسد أو اقتبال الحياة ، وهي تكدس وتكرر وتغرق في المثاليات وخدمة المحظوظين بدلاً من أن تعالج وتحلل وتنغرس . لا تنمي الفعل السليم ، ولا تدعو الى المهنة والكفاح الايجابي ؛ هي أميل الى عشق الكلمة ، والدوران في اللفظة الجميلة ، والاستشهادِ اليسير والميسَّر بآياتٍ وأحاديث وأقوال معزولة عن سياقها وتكوِّم الألم والتلذذ بالفقر والمصائب . تأخذ جانباً واحداً من اللوحة البشرية : تلحّ على المأساوي ، وتضرِم اللون القاتم والاسوداد الوجودي . وقد كثر هنا من ظنّ انه يقوم بعملٍ تعبدي ، ويتقرّب من الله والدين والحق ، حينما

---

(١) قا : مجموع رسائل الجاحظ (نشرة كراوْس والحاجري ، القاهرة ، ١٩٤٣) : كتمان السر (صص ٣٧ - ٦٠) ؛ فصل ما بين العداوة والحسد (صص ٩٩ - ١٢٤) . وللجاحظ حكم متفرقة (مسكويه ، الحكمة . . . ، ص ص ١٨٦ ، ٣٧٢ ، الخ .) .

(٢) للعيّنة والشاهد ، را : من وصايا العامري وآدابه ، في : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص ٣٤٧ - ٣٧٥ . را : العامري ، السعادة والاسعاد ، نشرة مجتبي مينوي ، فيسبادن ، ١٩٥٧ - ١٩٥٨ ؛ كا . ع . ، الأمد على الأبد ، بيروت ، نشرة روسن ، ١٩٧٩ .

(٣) قا : الغزالي ، إحياء . . . ، ج ١ ، صص ٣٠٣ والما يلي [آداب الدعاء ، أدعية مأثورة ، ترتيب الأوراد ، فضيلة الأوراد ، اختلافها باختلاف الأحوال . . .] .

يكتب في الوعظ وتلقيم الحزانى وجْبات من النصائح والآداب والوصايا[1] .

لن نكرر هنا ما سبق أن قلناه عن نفسية الواعظ : قد يكون هذا عينه غير مؤمن بما يعظ ؛ وقد يتبلسم بلجوئه الى ذلك النوع من التفريج ؛ وقد يكون غير حر ، أي يخدم (بإرادةٍ أو بغير وضوح) المحظوظين والمنتفعين ؛ وربما يكون احياناً جمة غير منغرسٍ في الواقع والعمل ، أو موظفاً ، أو عُصابياً وفريسة وساوس مَرَضيةٍ وخُوافيّ الموت والمستقبل .

لا يقع كل ميداننا تحت ذلك التحليل وملاحقة العليل . فالأهم هو أن تلك الحكمة تخلق في الانسان استعدادات سلبية ، واخرى فاترة . كما يظهر هنا أن الفكرة مسبَقة ، والمعنى ثابت ؛ ومن ثم فالألفاظ تتغير ، وتظهر الفكرةَ المعروفةَ الواحدة بأثواب متعددة . لذا كان الواعظ يجمّع ، ويسير وفق منطق تحتي ثابت واحد هو، كالحال في التربويات، انتهاض من آية ثم تأييدها بحديث أو بأقوال مأثورة وسلوكات السلف الصالح . لذا كانت التكرارية ، واللفظانية ، وتعريم الكلمات والشواهد النقلية ، مفروضات على الزارع هنا ؛ فعليه أن يتصنع الوقار ، ويُظهر التشاؤم وعدم الابتسام ، و . . . ، والتكهّل . [لا يغفل ، برغم ذلك ، أن في ذلك الميدان ما يعلِّم عدم الرضى والكفاح] .

الواعظ طاغية علينا ، يرتفع بنفسه فوقنا ومن هناك يرشدنا الى حكمة يدعي أنها حقيقية ومنقِذة . تزعم الحكمة هنا ، بمنهجها الاسترجاعي وقصدها التذكيري ، أنها خالدة : تدعونا اليها ؛ تتملقنا بتغلبها على الصعاب ، وبقدرتها على الصبر ، واحتضانها للمطلق[2] . الا أن الوظائف التطهيرية هنا فصيحة : أنا اهرب اليها لأنها

---

(١) را : الغزالي ، الرسالة الوعظية (أو رسالة في المواعظ ، الخ .) ، نشرة الكردي ، القاهرة ، ١٣٤٣ ، صص ١٥٣ ـ ١٥٩ . ابن سينا ، كلام في المواعظ وكلمات في المواعظ ، نشرة زيعور ، بيروت ، مجلة العرفان ، أيلول ، ١٩٦٨ .

(٢) قا : قطاع الأدعية والأوراد . فالدعاء يربط الذات بالمطلق ، ويذيب الفرد في العاطفة الرقيقة : يُسقِط الداعي همومه ، يتخلص من توتراته ؛ فيتجدد ، وينعتق . انتبه الصوفيون الى أن الأدعية تثير العاطفة الدينية بعمق لا تحدثه الآية القرآنية أو الحديث النبوي (قا: الغزالي، الاحياء، ج ٢ ، صص ٢٩٨ ـ ٣٠١) .

تربط مأساتي بما هو عام ، وتعالج انجراحي بوضعه على سياق حتمي لا مناص منه ويطال الجميع . وهنا أيضاً علاج بالكلام ، وبالاحالة الى القانون الشامل في الوجود مما يلغي مشاعر الاثم عند الفرد ويوفر له الاستقرار او استعادة التقدير الذاتي والاطمئنان . هنا تعزية ، واستجلاب الرثاء للانسان المنغرس في الألم والمقيَّد بالأحزان والخطوب . بل ان الأمر هنا عبارة عن مَرْثية طويلة للوضع البشري .

٥ ـ آدابية التعامل ، التعاملية الحكيمة ، تنظيم الحِكمة للفعل والعلائق بالتأديب :

ترسم الآدابية « أكمل الأخلاق وأعلاها ، وأحسن الافعال ، وأبهاها » . انها تصوغ الأدب (السلوك المهذَّب ، المتخلِّق بأخلاق النبيين والمرسلين والمقتدي بفعل رب العالمين) كي يَحسُن تأديبُ الانسانِ. والله هو المؤدِّب الأكبر ، فقد أدّبنا بنبيه وبالصحابة والتابعين « ومن بعدهم من أهل الأدب من المؤمنين » . تشتمل تلك الدعوة للاقتداء بالمؤدَّبين ، أهل السلوك المستقيم ، كل مجال ، وكل علاقة ، وكل انسان . واختيار « الأدب في الدين » كعيِّنة ممثِّلة مكثَّفة يفرضه ليس الغزالي بل الطبيعةالتلخيصية لرسالته تلك التي رتبت ، وبَسَطَت باقتضاب ، أجموعة « القواعد » أو « اللياقات » الواجبة الاتباع[١] :

تستلزم ملاحقة تلك الآداب المنظِّمة والمنظَّمة صبراً ورغبة واعية مُفَكْرَنة ، لأن القضية هنا عبارة عن أكدوساتِ شكلياتٍ ومظاهر تفصيلية تجزيئية . فما هي تلك الآدابية ؟ أين تبدأ ، وبمن هي مهمته وكيف ؟

انها تتصور رجلاً مؤمناً غنياً ، وهو قبل كل شيء اختصاصي بالدين (أو ، بحسب تعبير ذلك الزمان ، اختصاصي بالعلم) . أول أدبٍ لذلك « العالِم » هو ، بلا نزاع أو تساؤل ، أدبه بين يدي ربه .

---

(١) الغزالي ، « الأدب في الدين » ، في : الجواهر . . . ، صص ٤١ ـ ٥٨ .

هنا يبسط الغزالي المعروف المألوف : وجوب « إطراق الطرف ، وجمع الهمّ ، ودوام الصمت . . .وتنزيه الفكر ، وتقييد الجوارح . . . ، واليأس من جميع الخلق ، وإخلاص العمل . . .» (م . ع . ، ص ٤١) .

وحيث ان ذلك الرجل المفترض هنا هو فقيه أو متفقه في الدين، فإن القطاع الفكري (الديني) هو المقصود بالاخضاع الى الآداب . وهكذا تترى آداب العالم ، ثم آداب المتعلم ، والمقرىء ، والقارىء ومعلم الصبيان ، والمحدِّث ، و . . . ، و . . . ؛ أي أننا هنا أمام آدابية القطاع البشري المتعلِّم والقارىء ، آدابية القراءة والكتابة والعلم والتربية ، التي هي ١٥ نشاطاً (عملاً ، صفةً ، اختصاصاً . . .)[١] .

وينظم القطاعُ الثاني من الآدابية حياة الواحد من اولئك الـ ١٥ المذكورين : هناك آدابية النوم ، والتهجد ، والخلاء ، والحمام ، والوضوء ؛ بعد ذلك نذهب الى المسجد : وهنا تَنرسم لنا طرق فنقف أمام آداب دخول المسجد ، والاعتكاف ، والأذان ، والإمام ، و . . . ، و . . . ؛ ثم إن القطاع الثالث يتخصص بالنشاط اليومي لذلك الرجل المفتَرض : يقرأ ، يدعو الله ، يصلي الجمعة ، يخطب ؛ يتعرض لأن يكون يومه يوم عيد ، أو يوم خسوف ، او استسقاء ؛ وقد يمرض او يزور مريضاً ، أو يعزي ، أو يمشي في جنازة ، أو يتصدق. وبذا نبلغ ٢٧ نوعاً آخر من الآداب .

ولا تقف الآدابية (مجموع الآداب ، فن أو مباحث تلك الآداب للتعامل اليومي مع الدين والناس والعائلة) عند ذلك الحد . فهناك قسم ثالث منها يعلّم الينبغيات المتعلقة بالتكاليف الدينية: الصلاة، الحج . وقسم رابع ينصب على تعامل الرجل مع نفسه أو جسده : الأكل ، الشرب ، وأدبه مع نفسه ، وأدب المرأة مع نفسها ؛ وتعامله مع زوجته ، وتعاملها معه ؛ وأدبه مع ولده وسلوكه المؤدَّب مع

---

(١) م . ع . ، صص ٤١ ـ ٤٥ .

والـديه ؛ ثم يلي ذلـك ما هـو خاص بـالعبد والسيـد . والقسم الخامس يحـدد لنـا الشكليـات المحمودة في مجـال المعـاشـرة ، والاخـوان ، والسيـر على الـطريق ، والدخول الى بيت ؛ وتعاملية الجار ، والمجاهِد ، والشاهد ، والقاضي ، والأسير ، وحتى السلطان . ومن الشائع آنذاك أن تتوج أكتـوبة من هـذا الطراز بـأجموعـة من الأقـوال القصيرة الحكيمـة الحكْميـة : كن معتـدلاً ، لا تكثـر الاشـارة بيـدك ، لا تمازح . . .

بعد تلك الملاحقة المتعِبة ، البليغة الافصاح عن نوع من تفكيرنـا والملخِّصة لفكر الغزالي العملي أو منتـوجه العـام ، لأكثر من سبعين نشـاطاً ومن ثم لاكثـر من سبعين نوعاً من التعاملية ، ماذا نقول عن الآدابية العربية الاسلامية تلك ؟ هناك كتب عديدة متخصصة في ذلك الحقل[1] ؛ أما المبثـوث منها في الكتب التقميشيـة وعند الكاتبين العموميين فهي اكثـر من الكثير . مـن هنـا ينفـرض علينـا المنهـج الـذي يشرح ، أي الذي يعيـد الى واحد مـا هو متعـدد ، ويقدِّم مـا هو متفـرِّق في ما هـو أساسي ومتشابه .

أغفـل الغزالي النشـاطات العمليـة ، فلم ينشغل بـالمهنة والمتكسبين . لكن النقص هذا هو هنـا فقط ؛ فنحن نجد السبكي ، كشـاهد ، يـوسـع ميـدان الآدابية ويمده الى أصحاب المهن والجنود والصناع ومن في هذه الشريحة[2] . والغزالي وإذْ يلخص في هذه الرسالة فإنه يتوسع في « إحياء علوم الدين » ويكثر ؛ بل إنه يقيم ذلك الكتاب كله على فكرة محورية هي التأديب[3] : فغايـة الاحياء هي إعـادة التأديب ، والعلوم المقصود إنعاشها هي التي تؤدِّب . والتأدب المقصود هو السير وفق تعليمات

---

(١) را : ابن العمـاد الأفقهسي ، آداب الأكل ، بيـروت ، دار الكتب العلمية ، ١٩٨٦ . السلمي ، آداب الصحبة ، القدس ، ١٩٥٦ . بدر الدين الغزي ، دمشق ، آداب المؤاكلة ، نشرة عمـر موسى بـاشا ، ١٩٦٧ ؛ كا . ع . ، آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة ، الناشر عينه ، ١٩٦٨ .

(٢) را : السبكي ، معيد النِّعم . . . ، القاهرة، دار الكتاب العربي ، ١٩٤٨ .

(٣) رفض بعض الزملاء هذه المعالجة أو الرؤية لكتاب الغزالي . ونحن ندعـو الى إعادة التبصّر في ذلك السِّفْر الغني .

أو وصايا تقود النشاط البشري وترفعه صوب القيم الروحية .

تقود تلك الآدابيةَ رؤيةٌ للوجود ، وفهمٌ معيّن للانسان . ولها مقاصد محدَّدة : تود الانسان الذي يندمج في مجتمع متماسك ، موحَّد النظم والتفكير ، متجانس الآراء والعادات ، مؤتلِف العواطف والمعتقدات والاحتفالات . ولها حسنات هي وظائفها في توفير الوقت والجهد للانسان . تحدِّد له مسبقاً حتى الدقائق والتنويعات في سلوكه الاجتماعي ، والعائلي ، والديني . تسهّل عليه الأمور المعرفية ، وتلخِّص له خبرات المجتمع وتدمجه في الجماعة والدين والعمل .

ثم إنها تفصح عن المستوى الذي بلغته مجتمعاتنا في ميدان جَمْعَنَة الميول البشرية ، وَرَوْحَنَةِ الرغائب والعلائق . إن كتاب الغزي ، في بسطه لآداب العشرة وذكر الصحبة والاخوة ، يكشف لنا عن المستوى الذي انتظمت عنده السلوكات ، والتمرتب الاجتماعي ، وشبكة المعايير ، وطرائق الدمج الاجتماعي والاخلاقي للفرد بالجماعة والسلطة والدين . تقصد تلك الرسوم إصلاحَ سلوك الفرد ؛ وإصلاح المجتمع او المحافظة على استمراره الحيّ : فاحياؤها إحياؤه ، وقوتها قوة ذلك المجتمع (ذلك الانسان ، أيضاً) . التأديب هنا هو المقصود ، والتأديب المقصود هو صياغة متينة للسلوك وصبّه في قوالب جماعية متشابهة مشربة بالاخلاق والمحمودات الشائعة المنظَّمة والسويّة الخط والمقيَّدة بالمصلحة العامة والرغبة بالانضباط الصارم .

من نوافل القول هنا ان الاصالة ضحلة : فالعمل تجميع ، والنية الهاجعة أو البارزة هي خدمة الدين أو نوع من التعبد والتقرب من الله . ان الغزي يلخّص السلمي ، ويكرر ؛ والأهم هو انه يشيدعمارته على الاوالية عينها التي التقطناها في الفكر التربوي وعلم النفس ، وفي ميادين كثيرة من الحكمة العملية . وتلك الاوالية ذات سيرورة ثابتة عامة : استشهاد بآيات ، إيراد أحاديث نبوية مساندة ، تكديس شواهد تقسم الى ما هو نقلي وما هو عقلي وتؤوب الى سيرة السلف الصالح . . .[1] .

---

(١) استعمل الغزي ، في ٧٠ صفحة تَقْـ . ، حوالي الـ : ١٧ آية ؛ و ٢٠ حديثاً ؛ و ٢٠ شاهداً .

هذا النوع من الحكمة في قيادة السلوك ، وفي رسم التعاملية الناجعة ، وفي تأطير الفعل والعلائق داخل آداب مرسومة أجمعية جميعاوية ، هل هي حكمة فالحة ؟ ان الفلسفة تتحمل مسؤولية كشف الايديولوجيا القابعة وراء تلك الآدابية . والنقدانية الاستيعابية ربما تضيء هنا الفكرة المحورية المحرِّكة المغذِّية وتضع من ثم الامكان للتجاوز والتحرر ، أو للتقييم المنزَّه . ليس **العقل** هنا حراً ؛ **والإوالية** ليست اقتحامية في مسعاها لبناء الشخصية ؛ **والشخصية** المرغوب في ايجادها ليست متفتحة مزدهرة محققة لذاتها ؛ **والتوازن** هنا بين الأنا والحقل ليس عن اقتناع ولا هو تعاوني نابع من الداخل ويغني العلائق الحرة ؛ **وشبكة القيم** التي تشد اليها الفعل البشري والارتباط الاجتماعي قسرية وليست معمِّرة مثمِّرة . القمع ، ورسم القيود ، وتسييج الفعل والحركة ، وتفضيل الانصياع والشكليات ، من بين خصائص اخرى نراها في ميدان الحكمة المخصَّصة للحاكم ، توجّهاتٌ أساسية في قطاع الآدابية . ومن التكرار الموضح ، بَعْدُ أيضاً ، اعتبارها تؤدي الى مجتمع النمل ، والى سحق الشخصية الفردية ، وخدمة التوجه الأرستقراطي في الكسب والتعيّش واستغلال التديّن . وليس من الخطأ ربط التربويات بهذا القطاع من الحكمة العملية ؛ بهذاالتأديب المستمر الشمّال ، ذي القوالب المتصلِّدة المتشابهة المعمَّمة الإفقارية .

٦ ـ الحكمة واللقمة ، أو الحكمة بين الانسان والعوامل الاقتصادية

نستطيع أخْذ الحكمة ، في ميدان **الأحكام السلطانية** ، ممثَّلة بكتاب يحمل ذلك العنوان من تأليف الماوردي أو أبي يعلى[١] . واذا وضعناه ضمن كوكبة من الكتب المماثلة ، أشهرها ما هو لأبي يوسف وقدامة وابن سلام وكاتبين آخرين في الخراج والأموال والحسبة والمكاسب[٢] ، فستبرز بجلاء قدرات حكمتنا التشريعية في تلك الميادين الاقتصادية وتنظيم العمل والسيطرة على الموارد الطبيعية وثروات الأرض . . .

---

(١) را : أبو يعلى ، الأحكام السلطانية، القاهرة ، نشرة الفقي ، ١٩٦٦ . قا : الونشريسي ، ترجمة فرنسية بقلم برونو وزميله ، الرباط ، ١٩٣٧ .

(٢) سوف تصدر ؛ بشكلٍ موسوعةٍ أو سلسلة، هذه الأعمال ؛ وذلك بحثاً عن نظرية عربية اسلامية في الاقتصاد ، وانتهاضاً من أن فكرنا الاقتصادي يوضح طرائق العقل العربي في المعالجة والفلسفة والتقييم .

تمتاز الحكمة هنا بأنها تُخضع الأرض والطبيعة ، وتشرّع في سبيل خدمة الانسان ؛ وتربط الفكر بالمصلحة المادية الاقتصادية . ومن الملحوظ أننا نجد ، في تلك الحكمة العملية ، إوالية التحدي التي قلنا إننا نفتش عنها ونمجدها لأنها خير الاواليات في صراع الانسان مع الواقع والقواهر بل وفي مجال توحيد السلطة ، والأمة ، والدين . وتمتاز هذه الحكمة بخصائص أخرى ركيزية وقائدة نجدها في كل حكمتنا وتقول إن الديني هو قبل الاقتصادي : فما هو ديني يسبق ، ويؤسس الدولة ، ويوحّد الناس . وتنظيم المكاسب والاقتصاد والموارد يقوده الدين ، وينتهض من تشريعات شرعية[1] . ان المنطق التحتي ، او الموجِّهات اللاواعية والكامنة ، والمنطق الواضح البارز ، يقودان الفعل السياسي ، والاقتصادي ، وكل حكمة .

يفرض اختيارُ الماورديّ كعيّنةٍ بسْطَ عناوين حكمته التي تغدو هنا مباشرة ، اقتحامية ؛ ومتأسسة على النظرة الدينية للاقتصاد والسياسة ؛ وساعية الى توفير الفوز المادي للفرد والظفر بالآخرة . تنطلق الأفكارية من منتهضات سياسية : ضرورة الامامة ، طريقة التعيين، الشروط والواجبات[2] ، موانع الامامة[3] . . . ثم يلي ذلك تقسيم الموظفين[4] ؛ وهناك مجالات الحسبة بوظائفها وميادينها (م . ع . ، ص ص ٣١٣ ـ ٣١٥؛ ٥١٩ ـ ٥٢٨ ؛ ٥٢٩ ـ ٥٤٤) وصلاحياتها العديدة في ردع الأعمال الممنوعة: تسخير عامل، اعتداء على الأملاك العامة، شكوى العبيد، عدم رفق بالحيوان ، مضايقة الآداب العامة وقضايا المرور[5] .

تهتم حكمة الفقهيات في الميدان الاقتصادي بما هو عملي ، بالتشريع لمشكلات الدخل والخرج وفق المنظور الفقهي أي حيث التقسيم والتقييد وإثقال

---

(١) ذلك ، ملحوظ في جميع كتب المكاسب والأموال ؛ بلا استثناء . را: ضياءالدين الريِّس ، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية .

(٢) الماوردي ، الأحكام (ترجمة فرنسية بقلم فانيان ، الجزائر ، ١٩١٥) ، صص ٣٠ ـ ٣٢ .

(٣) م . ع . ، صص ٣٣ ـ ٣٨ .

(٤) م . ع . ، ص ٤١ .

(٥) م . ع . ، صص ٥٤٥ ـ ٥٥٢ . قا : آداب الحسبة في الاسلام . أيضاً : الدراسات الحديثة لقطاع النظم السياسية ؛ للمثال : صبحي الصالح ، حسين الحاج حسن ، ظافر القاسمي .

حركة التصرف الحر . وكان البحث هنا في المؤسسات القائمة بحثاً يحافظ عليها ، ويشرّع لها الأحكام؛ اكثر مما كان بحثاً في كيف يجب أن تقوم وتتطور وتُراكِم الغنى والثروة . ولعله من غير الصعب التقاط التوجه الزهدي الكامن ؛ فكأنّ الاكتفاء هو المرغوب ، والاغتناءَ بالعمل والكسب ليس هدفاً .

سوف نرى ، في الفصل اللاحق ، أن حكمتنا في مجال العمل لم تعلِّم النهم أو الكسب بالعمل، والعمل للكسب ، والمهنة للاغتناء والتكديس . فالعمل الجسدي ، مثلما رأينا في جزء سابق ، إبعادٌ للعبد عن العبادة ؛ وتغليبٌ للجسدي على الروحاني ، وتوفير الفرص للضلال والهوى ورفض العلم . والمهنة ليست عموماً هدفاً للتعليم ، والنظري مفضَّل على اليدوي . لا شك في أن تياراً يرى في الاقتصاد عاملاً حاسماً في الحياة قد ظهر ، وعرف تأثيراً ؛ لكن يبقى أضعف فاعلية من حكمة التزهيد ورفض العمل ، وتفضيل الاكتفاء ، ولعن الجاه والثروة وما في اليد والجيب . وليس الصوفيون وحدهم هم المجلّون في هذا التنفير من تحدي الطبيعة بالعمل ، وتفضيل التخلي وتطويع النفس ضدالاكتساب ؛ لقد كان المربّون أيضاً قادة في تلك الدعوة الفاترة بل والسلبية حيال المادة .

الحكمة في ميدان الشأن الاداري والمالي (المحتسبي ، الاجرائي ، التنفيذي) رسمت ما كانت تراه مثالياً . لقد رأيناها تعظ ، وتتخيل العامل [الموظَّف] المثالي بخصائصه الكاملة وتجرده وتوقُّع المكافأة الربانية . . . والحكمةالعملية ، في ميدان المادة [وجوه الكسب والمعاش ، الاقتصاد] ، حَكَمتها إيديولوجيا غير ضرامية ، بطيئة التحريك والحركة ، غير متغذية بالرغبة بالتغيير ولا مغذيةٍ للكفاح . سوف نرى في الباب اللاحق ان الفكر الاقتصادي واحد عند الفقهاء ، والفلاسفة ، والكاتبين في الحسبة أو في الكسب والمادة من أصحاب الاقلام ؛ فقراءة قطاع يغتني بقراءة الآخر، وتتداخل القطاعات وتكرر بعضها بأثواب مختلفة التعبير والمنهج[1] . لكن تلك

---

(١) سوف نقرأ ، في الباب التالي ، آراء الماوردي (الواردة في « أدب الدنيا والدين » حول وجوه المكاسب وأصولها) من خلال بسطنا لآراء ابن سينا الذي سيؤخذ كعيّنة تلخّص النظر الفلسفي والديني والفقهي =

الرؤية للمادة إن نتجت من زاوية متشابهة ، وأبصـرت الانتاج المـادي للعيش بشكل متقارب[1] ، فإنهـا رؤية تسقِط الايـديولـوجيا الصـوفية التي كـانت تدعـو للانقـطاع والتخلي ، للانسحاب من الواقع والتنكر للاقتصادي بشتى وجوهه وأصوله . ثم ان حكمتنا تلك لم تحارب فقط تلك الافكارية الصوفية ؛ بل وأخرى أيضاً كانت يـائسة وتيئيسيـة ؛ وأصوات دينيـة ترفض التعـامل مـع السلطان القائم ، وتحـرم الكسب أو « الوظائف » التي تتغـذى ببيت المال أو تكـون تحت حكمه وعهـدته وفي وجـوده . وبذلك ، فإن المبدأ العام كان إذن ليس التنكر للعامل الاقتصادي : كان الاتفاق هنا على الدور القدير للمادة (لسياسة القوت ، للاقتصاد) في قيام العائلة (المنزل) وفي نشـوء الاجتماعـات ، وفي الاستمرار بـل ، وبشكل ملحـوظ جداً عنـد الفلاسفـة ، لتحقيق العيش الأفضل والسعادة . الا أن المجال هنا ينفسح واسعاً للبحث في الدور الأول لكل من العوامل المغذية للاجتماعات : هل كانت الأولوية للدين ، أم للالفة [الألفة الجامعة ، العصبية ، الالفة ، المحبة والصداقة (بـل المحبة أو الصـداقة) ، المودة . . .] ، أم للقوت ؟ سنرى ذلك أدناه ؛ لكن القضية لم تطرح بهذا الشكل الا مؤخـراً ، ولا يصعبُ الجزم بـأن الكاتب الـواحد (اخـوان الصفا ، المـاوردي ، ابن سينا ، الغزالي . . .) لم يشعر بتناقض إذ كان يعرض في مـوضعين مختلفين رأيين مختلفين : فهنا نراه يعطي الأولوية للقوت (قا : كتاب السياسة لابن سينا) ؛ وهناك يجعـل العامـل الديني سببـاً أول وأوحد في إقـامة المشـاركة والاجتمـاعات والعيش والنـظام (وذاك بعض ما أوقع دراسات ناقصة في مزلق الظن بأن الفارابي ، للمثال ، قد سبق للقول بالعقد الاجتماعي) .

تبقى بعض السلبيات التي تبدو اليوم ، انطلاقاً من موقف نقـداني استيعابي ، جارحةً أو منفصلة عن الواقع وغير تثميرية . يجبهنا أن خوف حكمتنا من الكسب

= والسلطاني (الرسمي) والتوجه العام للنظر والسلوك ؛ وحتى الخلدوني نفسه قد يذكّر بالماوردي .

(١) تتـوحد آراء الفـلاسفة والفقهـاء حول فهمهم للتجـارة، للعمل الفكـري والاداري والسيـاسي ، لأنـواع الصناعة ، للنقود ، لدور المال (القوت ، الكسب ، الاقتصاد) في قيام العائلة والمجتمع واستمرارها .

الحرام دفعها الى التخوف من الكسب عينه[1] . يعني هذا ان الكسب في علم الكلام، أي حيث للانسان الكسب ولله خَلْق الفعل، يتوازى مع الكسب على الصعيد الاقتصادي : الله يخلق الرزق ؛ والانسان يكتسب . وفي خطوة ثانية نصل الى القول بأن التوسع في إجراء المقارنات والاستنتاجات جائز هنا ؛ بل ويغني الفكر والمعرفة[2] . لقد كان هناك « فلسفة » ، أو رؤية شمّالة أجمعية في الكسب والمعاش والوجود ، تنظِّر للاكتفاء والاستغناء . هنا نلتقي بالمنطق التحتي الذي التقطناه يحرك ويشيد ميادين كثيرة من الحكمة العملية ، وينصر الرضى وعدم المجابهة وتطويع الشخصية بوضع حدود لها . فالشخصية اللاتمددية ، الخصائص التقييدية ، تلك هي الشخصية أو الخصائص التي تغذيها حكمتنا القديمة في محاكمتها للمال وفي حكمها على العامل الاقتصادي الذي كانت تتخوف منه وتحذرنا من الوقوع في براثن الغنى والثروة . لقد كانت الثروة قرينة للجسد ، وكان الجسد ممثلاً للشهوات ، والشهوات عدواً للدين أو للروح . لذلك ، ونتيجة ذلك ، فإن الروح تطلب منا أن نرفض الشهوات ؛ والشهوات تحيلنا الى الجسد ؛ والجسد يقول إنه يفسق ويبذِّر ويتمدد بالثروة . فكأنَّ النظرة الخائفة من الوجود هي التي كانت تقود .

التقطنا ذلك التخوف ، أو الحذر ، من الطاقة الحيوية (ومن الاقتحام وتقبل الحياة بعقلانية) داخل قطاعات أخرى للحكمة العملية . إن شخصية واحدة ، أو إوالية متشابهة ، هي التي انتجت كل تلك القطاعات وذلك التشابه في المتعدد .

ايديولوجيا الاكتفاء، التنظير للقناعة وللاستهلاك الكفافي، هل قمعت الاشرئباب وطموحات العقل ؟ إننا ، ان شئنا التحليل او الجواب ، سنقع على ردود معروفة مكرَّرة[3] . لقد غدَّت تلك الايديولوجيا الكفافية مصالح لم تكن بريئة ؛ وتغذت هي

(١) ويُستدعى أن معظم الأعمال ، الحِرَفية والفلاحية ، كالصنايع والتجارة وحتى الصيرفة ، كانت بيد « الموالي » عبر التاريخ العربي الاسلامي .

(٢) بذلك فان الكسب ، في المجال النظري للفعل البشري في علاقته بالخالق، انعكاس أو عاكسٌ للقول عينه على الصعيد العياني . فما في الأذهان (الكسب الاشعري) هو في الأعيان (الكسب الاقتصادي) .

(٣) أضألت رؤيتنا للعامل الاقتصادي ، كما سنرى أدناه ، دور العمل اليدوي . كما بخَّست عموماً قيمة المهنة =

بوقائع وبمجتمعات لم تكن تحريكية للحياة والاضطرام . والقيم التي رسمتها تلك الايديولوجيا ، والايديولوجيا التي نتجت من تلك القيم ، تبادلتا التعزيز والذهابيابية . ومن الجائز هنا استدعاء قطاعات اخرى من حكمتنا المتوالية كي نعرف ما يوضح أو يعطي نوراً حول تخثر الفعل ، وجمود القيم ، وَتَشَكْلُن العلائق ؛ وحول عدم التحريك للعقل والثروة بحيث يخلقان العلم الطبيعي والثورة الصناعية والرؤية الضرامية المطوِّرة للذات والحقل .

كل ملكية هي لله : في الأرض ذلك وفي الفكر ، في الفعل وفي النظر . يمتلك الله الأرض ؛ فيتمثل ذلك في مشاعية الماء والكلأ والنار والمعادن . ويمتلك الله الخَلْق والابداع ؛ فيتمثل ذلك في أنه يخلق للعبد الفعل . يكتسب العبد فعلَه الذي يخلقه الله ؛ ويكتسب رزقه المملوك لله (للجماعة) . في الحالتين صوّرت حكمتنا الانسان كائناً يتلقّى ؛ أكثر مما دفعته لأن يحرث في الفكر وفي المادة .

= (أو أهانت المهنة) ، وأبعدت كثيراً بين الجسد والروح ، بين الفعل الجسدي الأداة والفعل الفكري (النظري ، المكتبي ، الديواني) . كان الفقر مرغوباً في قطاعات عريضة من الفكر وفي المجتمع . يُستدعى هنا أن « نهاية الفقر بدايةُ التصوف » (التهانوي ، ص ١١١٩) ؛ للمثال .

القسم الرابع
القطاع الكرامتي (اللدني) والانبهاري

١ ـ الحكمة الصوفية والعرفانيات :

انفصل التصوف عن أُمّه الحكمة العملية مبكراً ؛ فبنى ميدانه وأشاد مصطلحات خاصة . تبقى الحكمة التي تعلِّمها التصوفيات اجتماعيةً وإرشادية ما دامت تتوجَّه الى الجمهور ، الى الجسد ، الى معانقة القيم أو الاندماج فيها وعيشها وتمثلها سلوكياً ورؤيةً في الحياة . إن الفقهيات التي يبدأ منها التصوف (للمثال : ابن عربي ، الفتوحات) تخص قاعدة اجتماعية عريضة ، وتحكم العلائق الاجتماعية والتنظيم الذاتي للانسان حيال نفسه وعائلته وربه. ويبث التصوف في تلك التصرفات نفحة من الحكمة الروحانية : ترفع الانسان فوق الشكلاني ، والرسوم ؛ وتفتح له نافذة على الأعلى ، على ما هو خارج الانقفال الذاتي والاشباع الأناني لحاجياتٍ مادية صرفة .

إن التصوف ، برغم إواليته الانسحابية ورؤيته المعروفة للحاجيات البيولوجية والاقتصادية ، قد يُطرَّق ويُعْصَر بحيث يتقدم بمثابة فكر يتمحور حول الانسان في وجوده هنا . بذلك فاننا قد نغدو أمام حكمة يصعب إغفال الايجابي الذي أعطته للمشكلة البشرية : لا نستطيع إلا أن ننصر النظرة التي تضع الانسان قادراً على رفع ذاته، وإعطائها المعنى الذي نوده لها، واجتياف المطلق. والدراسة التي لا تقوم على منهج انتقائي يَقطِّع أو يطمس ويلمِّع ، لا تصل الا بصعوبة لترى في التصوف فكراً إيجابياً يعمِّر الانسان والمجتمع، ويبني التاريخ والبشرية. لقد كانت النظرات الصوفية ترفاً فكرياً ، وأجموعات مُتقلقِلة من الأحكام والحِكْمات احتلت قطاعاً عريضاً داخل الوعي الثقافي العربي . وذلك التقلقل هو ، من بين خصائص تكوينية أخرى ، عاملٌ

يجعل محاكمة التصوف غير خاضعة للتبسيط والتغضين : فمن جهة نتردد كثيراً قبل أن نوافق على أن ما يعطى داخله للانسان من قيمة ، ومن قدرة على الانفتاح وعلى توحيد تصوراتنا للألوهية والعالم ، هو عطاء كان بالفعل مقصوداً ، بارزاً ، واعياً ، ومُفَكْرَناً . ثم هل إن ذلك العطاء في الرؤية للوجود والانسان والقيم كاف أو متغلّبٍ حيال السلبيات التاريخية للتصوف ليس فقط في المجال التطبيقي بل وبشكلٍ خاص في المجال النظري الصرف[1] .

غذى التصوف نزعات الكَمْلَنة للرئيس ، كما سنرى أدناه . فقد تغذى بفكرتين، على سبيل الشاهد، هما **المعصومية والمهدية** نجدِهما، باختلافات ليست فاقعة في نظرتنا للخليفة الفاضل (الماوردي ، الغزالي ، الخ .) ، وللامام ، وللقطب ، ورئيس المدينة الفاضلة والبطل الشعبي . . . وتلك الفكرتان نجدهما أيضاً في التشيع الباطني بشكل خاص ومستمر حتى اليوم (كالحال في الطرق الصوفية) ؛ وفي التشيع السني (الزيدي والجعفري) ؛ وهما فكرتان تخضعان للتفسير الاجتماعي التاريخي وتؤكدان الارتباط والتوافق الكبيرين بين التصوف والتشيع[2] . وقد أعَدْنا ، في مكان آخر ، المصطلح شيعي الى جذور تعني الصوفي أي الذي يقدم نفسه مشاعاً لله ، ولبيت الله الحرام ؛ ويكون ضحية مشاعية ، وقرباناً لله ، وحمل الله أو ذبيحته . . .[3] . لقد كان تقدير الدكتور الشيبي لنتيجتنا محكوماً بظنه أننا نأخذ عنه دون الاشارة اليه ، أو باستهزاء منه[4] . لكن القضية أوسع ؛ فقد اتبعنا منهجاً هو التحليل النفسي (القائم على مسلّمة هي السببية النفسية) لمصطلح أو أيضاً

---

(١) را : زيعور ، في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف . . . ؛ الكرامة الصوفية والاسطورة والحلم . . .

(٢) را : الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، القاهرة ، دار المعارف ، ط ٢ ، ١٩٦٩ .

(٣) را : زيعور ، التفسير الصوفي للقرآن . . . ، صص ٢١ ـ ٥٠ .

(٤) را : الشيبي، الصلة. . . (ط ٣، بيروت دار الأندلس، ص ٢١٠). وقد كررنا تسمية الشبي بعلاّمة العراق تقليداً منا للدكتور ع . س . النشار (في : نشأة الفكر الفلسفي . . . ، ج ٣ ، ص ٣١٣) ورضىً عن جهوده المتسمة بالموضوعانية .

لاحتفال صوفي وتعبيرات صوفية . وننصر تحليلنا القديم الـذي يؤكد ارتبـاط التشيع والتصـوف ، كما أظهـر ذلك الشيبي وعلي سـامي النشار ومستشـرقون[٣] ، بتحـليلٍ لاسمٍ يـطلق على المسلمين الجعفريين في بعض المنـاطق اللبنانيـة فقط وبشكـلٍ حصـري : فكلمة متـولّي ، والتي هي أيضاً اسم معـروف في مصـر (لعله اسمٌ من الرواسب الفاطمية هناك ؛ ومرتبط بفرقـة صوفيـة أيضاً) ، تعني عنـد تعقبها بحسب منهجنا المذكور أعلاه الشخص الـذي هو متصـوف . ان تلك الكلمة تقـودنا ، عبـر المعاني والمتغيرات الكثيرة للفظـة وظـلال اللفظة أو مـا تجره وراءهـا من كوامن ولا واضحات ، الى علم الولاية الذي هو اسم من الأسماء الكثيرة للتصوف .

وأخيراً ؟ أخيراً إن القطاع الباطني ـ وإنْ كنتُ من غير أتباعـه ـ ابن هذه الأمـة ومجتمعاتها وتاريخها . والعِرفانيات والهرمسيـات ـ وإن كنتُ لا أنتمي اليها ـ منتوج محتَّم لظروف تاريخية معروفة. الدراسات الناقصة وحدها تنحاز هنا، وترى في ثورة الزنج (مثلاً) وفي حركات باطنيّة وصوفية أسقطت التكاليف فكراً اشتراكياً وتقدمياً أو مـا الى ذلـك[١] . أمـا **النقدانيـة الاستيعابيـة** فلا تتخلى عن دراسـة الظاهـرة داخل سياقها ، وفي رؤية شمّالة للتاريخ والفكر .

٢ ـ الحكمة البَطَلانية ، اجتياف النبوة أو حسدها ، التماهي في الألوهية :

في حين أن العقلانية المستقلة اهتمت بالانسان مأخوذاً داخل مجتمع ومحدداً بزَمْكانيةٍ وقيمٍ خاضعة للتبصّر والتحليـل والمحاكمـة ، وفي حين أن العقليمانيـة قد تتوازى أو تتحاور مع النمط المذكور إذْ تلتزِم بمقاييس معرفية وبمناهج تحليلية ، فان الحكمة البَطَلانية (اللدنية ، الإلهـاميـة ، الكرامتيـة . . .) تقع خـارج النطاقَيْن

(١) شاعت منذ فتـرة دراسات طـالبية نـاقصة مـرتبطة بمنهج واحدي التفسيـر ، وميكانيكي ، حمّلت بتعسف حركات تاريخية معينة فرعية كثرة من المعاني والتوجهات السبّاقة للزمن . ومن المعروف أن الفِرق الباطنية لا تنتمي كلها الى فرعٍ واحد من فرعي الاسلام ؛ ولا تنتمي الى الباطنيـة كل فِـرق هذا الفـرع أو ذاك . والصراع الحِكْميّ لم يكن ، في تحليلنا ، بين فرعين بل بين فِرَقٍ منهما معاً .

المـذكورَيْن أي خـارج الواقـع والتاريـخ والعقلانيـة . وهي حكمة تتغـذى بالايمـان المطلق ، واليقينية المطبقة ، واللانقاشيـة ، والمعرفـة الحدسيـة التي لا تحصُل ولا تتحصَّل بالطرائق المعرفية المعروفة (التحليل ، التذكّر ، الاكتساب ، العادة) .

تقوم البَطَلانيـة على الانمحاء أمـام سلطة لدنيـة لشخصيةٍ مـا ، أو على تصور شخصيةٍ ذات سلطةٍ ينمحي أمامها العقل والحرية والحس النقدي . وهكذا تنضـوي تحت هذا الميدان الحِكْمي التخيلات والهوامات والأماني التي تُسقَط على الرئيس : البطل الشعبي[1] ، رئيس المدينة الفاضلة[2] ، الخليفة الشرعي بآدابه وشروطه الذي ترسمه مكتوبات الآيينات ونصائح الملوك والباحثين في الخـلافة ، الامـام ، القطب (الغوث) الصوفي (الانسان الكامل أو الشجرة) ، الفيلسوف (إذْ هو يتصل بالعقل الفعال في اليقظة وعند الرغبة) ، المتوحّد (عند ابن باجه) ، حيّ بن يقظان (عند ابن طفيل) . ويؤخذ على ذلك البساط ، بوحدة أجمعية مترابطة وكُلِّية عضوية ، ليس فقط تصوراتنا **للبطل** (في السياسة ، والطائفية، والسيرة الشعبية) . **فهناك بعد أيضاً** تصوراتنا لنوع من **المعرفة** الخاصة بالخواص ، أو بخواص الخواص (نور الغزالي ، للمثال)[4] ؛ **وللمجتمع الفاضل** (المدينة الفاضلة عند الفلاسفة)[5] ؛ **وللمدينـة الصوفية** ، ولمهد عيسى حيث لا جوع ولا ظلم ولا رغبة بلا إشباع فوري ، **ولمدينة**

---

(١) را : زيعور ، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية . . . ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ .

(٢) للمثال، را : خصائص رئيس المجتمع الفاضل عند الفارابي ، إخوان الصفا ، الطوسي ، ابن باجه ، حيّ ابن يقظان في تصورات ابن طفيل .

(٣) را : الشروط المثالية المطلوبة في الامام، عند الباقلاني : التمهيد (نشرة م . م . الخضيري و م .ع . أبو ريدة ، القاهـرة ، دار الفكر العـربي ، ١٣٦٦/١٩٤٧) ، صص ١٨١ ـ ١٨٢ . الماوردي في تصـوراته المثالية للسلطان الشرعي . وما يقوله الغزالي عن شروط الامام الفاضـل لا يختلف حدة ولـوناً عن مقـال فلاسفتنا في الموضوعة عينها .

(٤) أيضاً : البصيرة ، في : التهـانوي ، ج ١ ، ص ١٧٥ (هي قـوة القلب المنوَّرة بنـور القدس ، تُـرى بها حقائق الاشياء وبواطنها . . .) .

(٥) را : أدناه ، حيث توصيف المدينة الامامية عند ابن باجه وابن رشد ؛ أو قبل ذلك عند الفارابي وابن سينا ؛ ثم الطوسي .

الباطنيين الفاضلة ، ولتصوراتنا الشعبية عن النعيم والأماني المدغدِغة (**وللدولة التي** ستكون بلا طبقات ، وللنهاية اللذيذة التي ستوصلنا اليها « خرافة » التقدم الراهنة) .

تكشف الاسقاطات التي تلقى على « الرئيس » عن هوسٍ **بالكَمْلَنة** . فالتصورات للانسان الكامل تتكثف في مؤسسي المذاهب الدينية ، وتعكس لنا رغبة بشرية باجتياف الألوهية وتَمثُّلِها . بل ان عقدة حسد النبوة ، التي لاحقناها عند الصوفيين ، نجدها عند الفلاسفة أمثال الفارابي ، وفي أحلام ابن سينا عن « الرب الانساني » الذي تكاد أن « تحل عبادته بعد الله تعالى »[1] ، وفي أحلامِ آخرين عن « **الانسان الالهي** » ، والانسان الكامل (عند الصوفيين أو في الحكمة المتعالية) . كان الواقع والحكمة عامِلَيْن متفاعلين يوفّران كَمْلَنة القائم في الحكم والراغب فيه .

لَا نفسر هنا تلك الظاهرة التي تتغذى وتتحرك بنوع من التنويم أو من الاستسلام اللاواعي الى عبادة الأشخاص ، والاستقالة من العقل ، ومحو الوعي بالشخصية الابتكارية السوية . فالنبع هنا هو اللامعقول ، والقطاعات الانفعالية والخرافية في الطبقات المظلمة من الانسان . الا أن الأنفع لنا هو التحليل المنظّم لتلك الظاهرة المكملِنَة بحيث نقيم داخل **مدرسة علم الاجتماع العربي**[2] ، التي تكثر الدعوى لتركّزها ، مباحث خاصة بعلم الأبطال (البَطَليات) حيث نجد مؤسسي المذاهب والأحزاب ؛ والأفعال الكارزمية (الكرامتية) ؛ والشخصيات التي تكهرِب الجماعة وتقود بالوحي واللانقاش والطاعة المطلقة النابعة من الداخل والفورية ؛ والتصورات الاسقاطية عن الحاكم المثالي أو الرئيس المُمَثْلَن[3] .

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥٥ (السطر الأخير). أيضاً : نظرية ابن سينا في العارف التي توّج بها كتابه الاشارات والتنبيهات .

(٢) عن خصائص هذه المدرسة المرغوبة أو مدرسة علم النفس الاجتماعي العربي ، را : زيعور ، أحاديث نفسانية اجتماعية . . . ، صص ٣٠ ـ ٣٣ .

(٣) تقع ضمن هذه التصورات المقولة المعروفة عن « المستبد العادل » في أوائل هذا القرن . ونجدها اليوم في الصورة المثالية للرئيس في معظم بلدان العالم الثالث ؛ وربما في بعض البلاد المصنّعة وذات نمط سياسي معيَّن . وسبق أن أشرنا الى أنها معروفة في نظرة الولد الى أبيه ، ومعلمه أو رئيسه ؛ وأنها تضعف مع =

لعله من الممكن هنا استخلاص بعض القوانين التي حكمت قطاع المذاهب والفرق الدينية ، أو التي يوصل اليها « **علم الفِرق** » الذي يستخرج من ميدان الحكمة الكارزمية هذه :

أ/ يفترق لأسباب اجتماعية خاضعة للدراسة شخص عن الدوحة القائمة ، ويدعو الى تغيير النظر بما هو مؤسَّس وشائع .

ب/ تتبع الشخصية الجديدة (البطل ، . . .) جماعة تتحول فيما بعد الى حلقة بارزة تكتسي شيئاً فشيئاً بالفضائل المتزايدة ، ويُسقَط عليها باستمرار محمودات وقدرات . وكلما ازدادت انجراحات الاتباع ، وابتعادهم التاريخي عن النبع ، يزداد الانقفال وتعميق الفواصل وإقامة الاسوار بين المذهب الجديد والأكثرية (أو الدوحة ، الأصل ، المؤسس الأكبر) .

ت / يتعرض مؤسس المذهب (أو الحزب ، الطائفة ، الطريقة) الى تبريك متكانز ؛ وقد نبلغ هنا درجة التقديس .

ث/ تسهل إزالة الفوارق بين المؤسس الفرعي (البطل ، صاحب الطريقة أو الطائفة أو الحزب) والألوهية .

ج / تستمر سيرورة خلق أبطال ، وقمم أو شوامخ ، داخل التنظيم الجديد .

ح/ تظهر احتفالات خاصة ؛ وتتجسد المعتقدات الطائفية الفرعية في مراسم وتقاليد وأعراف للتميّز ولرفع الأسوار التي تحصّن الطائفة وتضعها في مقابل الدوحة .

خ/ تحصل وتستمر حية قوية إواليات الانشطار النفسي : اتباع الطائفة هم الأخيار والملائكة ؛ والآخرون شياطين وملاعين .

د/ تبقى حية محرِّكة المواقف الانصافية : يسقِط الاتباعُ الجدد المسؤولية والتجريم والتأثيم على القدامى (أو المذهب الأكثري ، النظم والتقاليد، المؤسَّسة الشائعة)؛ ويتبرأون من الآثام والذنوب؛ فيتحررون. ذ/ كل خطوة باتجاه الأكثرية

= التطور في العمر والعقل دون أن تلغى دائماً وفي جميع الأحوال .

تكون خطوة تراجعية حيال المذهب الفرعي . ر / لذلك لا يكف هذا عن تجريم الأصل وتبرئة (بل وكَمْلَنة) الفرع .

ز / تنشأ عقدة حسد الأخ الكبير عند الفرع . يتهم الفرعيُّ أخاه البكر باحتكار ثروة الأب، وباستغلال الأولاد الصغار، وبرغبة نفيهم وقتلهم. يبدِّع الولد البكر اخوته؛ ويرميهم بالضلالة والكفر ؛ وينسب لنفسه وحده فقط امتلاك الحقيقة والجوهر . تحاسد الأخوة هنا مبرَّر ، فسقوطه يعني انحلال المشكلة أو عدمها . وهذا مستحيل في كل محاولة تصالح تنطلق من الانتهاضات التقليدية .

س / تحصل محاولات موضوعية للعودة الى الأصل . وتدفع عوامل تاريخية وأوضاع الى التفتيش إما عن الرجوع الى الوحدة والدوحة والنبع ، وإما عن إقامة التآلف والحوار والتفاهم . يخضع هذا القانون ، أو تكمن فيه وتوجِّه جانباً منه ، « مواقف ومشاعر وأحكام » تنبع من الندامة وعلائق الأخوة المتفرقين والطامعين بالاستئثار والاحتكار لثروة الأب ووراثته والانتساب الحصري له . إن العامل النفسي الاجتماعي ، من بين العوامل التي تغذي هذا القانون ، يحمل صفات ترتد الى الرغبة بالنكوص ، والى المشاعر بالذنب حيال الأب نفسه أيضاً .

ش / يستمر حياً ، ويبرز عند المنعطفات التاريخية وفي الوعي المفكْرن المتوتر ، اتجاه داخل الفِرقة الفرعية يدعو للابقاء على الوحدة والعودة الى النبع ، والى تخفيف الفروق وتحسين الروابط بين الأخوة المتحاسدين .

تنطبق هذه « القوانين » ، أو الصلات التاريخية الشديدة العمومية ، على الفرق الاسلامية ؛ وعلى الطرق الصوفية ؛ وعلى التفريعات للسلطة أو للأمة وللفكر . ولعلنا لا نبتعد عن التقاطها ، كقوانين سائدة أو مختلفة الدرجة من الحدة والبروز داخل الفِرق المسيحية ؛ وفي التاريخ الفكري . ألا نلاحظها أيضاً في الأحزاب السياسية المعاصرة ؟ يحمل الحزب (أو الحركة الفكرية) اسم المؤسس ؛ ولا يكف الأتباع عن تبريكه ، وخلق القمم ؛ ولا تتوقف عمليات الانشطار النفسي ولا المواقف الانصافية ؛ وتخفى السلطة الكرامتية للحزب ولمؤسسه (ولطقوسه ، ومعتقداته) على الاتباع بدون أن تخفّ أو يوعى بها .

ربما يكون لهذا التنميط ، ومن ثمَّ لتلك المباحث في المدرسة العربية **لعلم** الاجتماع ، أهمية لم تفصح عنها هذه السطور . أو لعل الظن ينشأ هنا أننا دخلنا حقلاً بعيداً عن دراستنا للعقل العملي في الذات العربية . كلا ! لماذا ؟ لأن اهتماماتنا ، منذ صدور الجزء الأول لهذه الموسَّعة ، كانت « منصبّة على تحليل القوالب الذهنية ، وأنماط السلوك والتفكير عند الإنسان العربي ؛ وكذلك على قراءة اللاوعي الجماعي ، والتراث الشعبي ، والتعابير والاستلابات الواعية والظِّلِّية (اللاواعية ، والمنمَّطة المتصلِّدة) . ثم كان العمل سعياً لدراسة الموروث أو المعهود ، ونقد البنى الفكرية الاسطورية (والتصرفات المشرَّبة بالايحاء والسحريات) ؛ بحثاً عن « العقلانية والأندادية ، واستعادة التوازن الحضاري الدينامي للذات العربية داخل . . . » . بعد كل تلك الكلامات ، التي رسمت طريقاً للدراسة ومقاصد ، هل نكون خرجنا عن المقصود ؟ كلا ! فنحن في « علم الأبطال » أو في القطاع الكرامتي داخل علم الاجتماع العربي الراهن ، مضطرون للبحث المنظَّم الطرائقي في **فعل** هنا هو كالسحري ؛ ثم في **علائق** بين أتباع وبطل هي انبهارية أو خارج المعقول ؛ ثم في **قيم** يرتضيها الانسان من الداخل وبلا أدنى تشكيك أو نقد ؛ ثم في **مجتمع** يقوده الايحاء وروح القطيع . وفي كل تلك الحالات والظواهر فان **الوعي النقدي** منجرح ، والوعي السياسي ممتلىء وغير متوتر ، والتاريخ لا يؤثِّم ولا يحرِّك . في تلك العوامل تكمن أسباب رفضنا لمعالجة أو نقد أفعال عظمائنا ، وعصورنا الراشدة ، وتواريخنا الفرعية التي عرفت فترة أو فترات من الفلاح واليناعة . عرف الانسان عندنا داخل كل طائفة دينية، وعند الآخرين أو في التاريخ للعقلانية والعقليمانية في العالم ، الفعل الانبهاري ؛ وتحرك تحت سلطة القطاع الكارزمي في الشخصية والمجتمع والمعتقد ؛ ورفض مناقشة فعل البطل لأسباب لاواعية أو لتأثيرات ايحائية وإيمانية مسبقة ذات يقينية مطبقة ومستحوذة . لقد كان ذلك التحرك عميقاً ، وشديد الاتساع ، في تاريخنا ؛ ولعل أمماً كثيرة ، كثيرة جداً ، سبقت بنشاطها الحثيث جهود مجتمعاتنا في دراسة تلك الوصاية للبطلانية والكارزمية على الانسان وعلى حجب العقلانية المحضة والحرية المسؤولة .

القسم الخامس
شواهد : شخصيات ومؤلَّفات

١ ـ من كتّاب الآدابية الأوائل ، ابن المقفع[١] :

يمثل ابن المقفع (ت ١٤٢هـ) تياراً في الحكمة متميزاً لا بالتمذهب والتمنهج وإقامة عمارات ، بل بتقديم الوصايا ، وإظهار القواعد السلوكية الواجبة ، ورسم الصورة المثالية للانسان والموظف والسلطان وللتصرف الزائن[٢] . وهكذا فهو يُظهر فضل الخوالي في التاريخ والآداب بنقله كتاب كليلة ودمنة ، و « سِيَر ملوك العجم » ، و « كتاب التاج » (؟) أو غيره من الكتب السياسية وكتب الآيينات . وقد عرضَ للكثير من الملوك الفرس وسِيَرهم مما سيكون له الأثر في نفوس الخلفاء اقتداء ، واسترشاداً ؛ وعند الشعوبيين نوعاً من رد الفعل أو الدفاع عن الذات وصون الكرامة التاريخية .

هو هذا ، من ناحية اخرى ، ما يجعل ابن المقفع « داعية إصلاح » : فتعريفه المنمَّق بالنظم الفارسية دعوة غير مباشرة للتمثل والأخذ بها . بل انه في كليلة ودمنة ينتقد بلسان الحيوانات الحكام واستبدادهم . ويقترح في رسالته « في الصحابة »[٣] وهي بحثٌ في الولاة والخلفاء ، إصلاح احوال الجند ؛ ويشكو من الفوضى التي تعم

---

(١) يوجد اكثر من شخصية واحدة حملت هذا الاسم .

(٢) يَرِدْ هنا ، من بين الكاتبين في الآداب أو الآدابيين ، موقع عبد الحميد الكاتب . فقد كان من أوائل من أسهم في وضع أدب للكاتب ، ولولي العهد . . . را : رسائل البلغاء ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٤٦ .

(٣) را : ابن المقفع ، « رسالة في الصحابة » ، في : آثار ابن المقفع (نشرة دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٨) ، صص ٣٤٥ ـ ٣٦١ .

القضاء والخراج . . . كان اذن اكثر تحرراً من غيره ؛ فاهتمامه بامر الشعب ، والتنبيه الى الفساد والعيوب في المجتمع وايمانه بأن الشعب يصلح بصلاح حكامه ، يجعله من المفكرين السياسيين السباقين ، والحكماء المتعمقين .

ابن المقفع حكيم ، والحكمة عنده هدف أعلى ؛ ولقد بحث عنها في الأديان والعقائد السائدة آنذاك. ومن القساوة على ابن المقفع إخراجه من الإسلام، وإلقاؤه في المزدكية او المانوية او ما الى ذلك . وفي القول بأنه كان ملحداً ، أو زنديقاً (برغم اتساع الدلالات لكلمة زندقة) ، كثير من التسرع بل والحكم المسبَق أو المرغوب فيه . ان ابن المقفع حكيم داخل الاسلام كدين وكحضارة ؛ ومفكر مفترىً عليه نَشَد الحقيقة التي تقنعه ، وهدف الى الحكمة يحققها في نفسه وبين الناس بواسطة كتبه التي تحمل التهذيب ، والاصلاح ، والتصرف الزائن ، وتحكيم العقل ، ونشر الوصايا والآيينات والأمثال والاحكام المتأنّية . . .

وابن المقفع صاحب تجربة في البحث عن الحقيقة ، وفي طلب الحكمة . فقد أصيب بالشكوك ، ثم انتقل من الحيرة الى الايمان بالعقل ويذكّرنا هنا بحكيم المعَرَّة . بل وهو السبّاق الى التجربة الاهتدائية التي تنقل الانسان من مرحلة فوضى الى ما يظنه النضج والحقيقة : لقد سبق المحاسبي في « الوصايا » ، والغزالي في « المنقذ من الضلال » .

يرى ابن المقفع في العقل قائداً أول ، وغريزة مكنونة كامنة ،تصقله الحِكم ونكتسبه بالتجربة والمران . وكذلك يرى في العقل معياراً أول في مضمار الأخلاق . وهكذا فنحن نضع ابن المقفع قريباً من الفكر المعتزلي ؛ وعلى حدود الفلاسفة الطبيعانيين الذين قالوا بأن العقل يغني عن الوحي ، ويقدر على التمييز بين الخير والشر ، ويقيم القوانين او الشرائع التي تنظِّم المجتمع والعلاقات الاجتماعية ،

---

(١) الحكمة التي يبثها ، وشبكة الوصايا والفضائل التي يدعو اليها ، ومعظم المعايير ونظراته في الأخلاق والمحمودات ، تندرج تحت ثقافة الاسلام لا تحت المانوية أو المزدكية أو الزندقة أو الالحاد .

ويكشف لنا استغلال الدين عند رجاله .

الحكمة عند ابن المقفع تهذب الفرد ، وتُرشِد الحكام ؛ وتتمثل في توجيهات رفيعة تقود النشاطات ، وتزيّن السلوكات بالأدب واللياقات . فهي حكمة عملية تحكم الواقع . هي تتنسَّق في عمارة مُمَنْهجة وتقسيمات منطقية واجزاء تتكامل داخل وحدة كلية ؛ إلا أنها حكمة شملت فضائل إسلامية ، وَنَهَت عن الرذائل ، ورسمت طريقاً حكيماً ونظراً هادئاً في الحياة . إن كتباً مثل الأدب الكبير أو الأدب الصغير تبقى راسخة في التراث الحِكَمي العربي ، وتظهر حتى اليوم باسقة[١] . وهي ، في تحليلي ، أقرب الّينا أو اكثر تمثيلاً لنا من الفكر الحِكَمي الذي غرق في الاعجاب بأفلاطون وأضرابه .

كان أثره قوياً في مجرى الفكر الحكْمي بتفرعاته السياسية والأخلاقية والآدابية . فقد وفر لمن أتى بعده مادة غزيرة ، وتخطيطاً عاماً ، حول الوصايا ، والسلوكات الفاضلة ، والينبغيات ، وقواعد حسن التصرف ، والتعاملية اللائقة مع الأعيان ، والأكفاء والأوضعين عند كل فرد ، وفي كل مجال . . . لقد قام ابن المقفع بدور النبع الوفير في إرواء حقل الحكمة العربية الاسلامية بشتى مجالاتها : ابتداءً باخوان الصفا حتى آخر من كتب في الوعظيات والآيينات والأدب الارشادي وفن اللياقات الاجتماعية .

٢ ـ الحكمة في نهج البلاغة :

قام « **نهج البلاغة** » بدور في تغذية الحكمة العربية الاسلامية ، وحرّك أفكاراً وسلوكات باتجاه الخير وخلاص الانسان والقيم[٢] . فهو قد جسَّد نداءات داعية الى

---

(١) سنرى ، في الفصول اللاحقة ، أن تأثير ابن المقفع كان من الأبرز والأعمق في كتب الحكمة العربية الاسلامية . انظر مختارات من آداب ابن المقفع ووصاياه ، في : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص ٢٩٣ والما يلي .

(٢) را : نهج البلاغة ، شرح وتعليق الامام محمد عبده ، بيروت ، دار الأندلس ، د . ت . ؛ نشرة محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ط ٣ ، د . ت . .

الفضائل ، والفعل الحكيم ، والعبرة ، والتزام الجماعة والسنة والصراط . وعبّر عن تجارب في الوجود ؛ وصاغ آراء في مقاصد الحكم أو في الفعل السياسي ، وفي إدارة الشأن العام وينبغيات السلطة . كما هو حوى أيضاً على نظرات في التربويات ؛ ونلقى من يستخرج منه كثرة من الحِكَم المسبوكة وجوامع الكَلِم[1] ، أي ذلك النوع من الكتابة التي أحب البعض الاكثار من نسجها ثم نسبها الى المشاهير المحبوبين من سلاطين ومتصوفين ونظرائهم .

٣ ـ شاهد آخر ، كتاب العِقْد :

استقى كثيرون من كتّاب الادب الوعظي [الوعظيات] والملوكيات [آدابية الحاكم] من « **العقد الفريد** » . فقد احتوش ابن عبد ربه (ت ٣٢٨/ ٩٤٠) أكدوسات من الحكايات الصغيرة الإعلامية [المرشِدة] والمعلِّمة ، ومن الأمثال ، والوصايا ، وقواعد التعاملية ، والآدابية . . .

وإذا كان لا بد من عيّنة أو شواهد فإننا نكتفي بما هو يؤوب الى الملوكيات او آدابية الحاكم :

أ ـ وصايا للحاكم : ضرورة العدل للحاكم[2] وواجب نصح السلطان[3] ؛ فالرعية تصلح ان صلح السلطان[4] . . . ومن آدابيته ان يكون متواضعاً[5] ، جاداً وغير سريع الغضب[6] ، رفيقاً بالرعية . . .

ب/ **آدابية التعامل مع السلطان** : يوصينا بكيفية الاجابة عن سؤال للملك[7] ، ويعلمنا آداب الدخول على الملك[8] ؛ ولكن المقصد الأسنى هو تنبيهنا الدائب الى

---

(١) را : ألف كلمة مختارة ـ مستخرَجة من نهج البلاغة ، بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٧٨ .
(٢) ابن عبد ربه ، العقد الفريد (القاهرة ، ، نشرة أ . أمين و . . . ، ج ١ ـ ٧ ، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣) ج ١ ، ص ص ٩ ، ٢٧ .
(٣) م . ع . ، صص ١١ ـ ١٣ ؛ ص ٢٠ ، الخ .
(٤) م . ع . ، ص ٣٧ .
(٥) م . ع . ، صص ٤٢ ـ ٤٤ .
(٦) م . ع . ، ص ٥٠ .
(٧) م . ع . ، صص ٦٠ ـ ٦٣ .
(٨) م . ع . ، ص ص ٨٠ ، ٨٢ .

ضرورة تبجيل الحاكم ، وتعظيمه ، والطاعة له . . .

وتعلّمنا حكمة الآيينات : آداب القاضي (م . ع . ، صص ٩٨ ـ ١٠٧) ؛ وفن الحروب أي مجموع الوصايا التي تكسب الحرب ، وتداور العدو ، وتعلّم آدابية القائد (م . ع . ، صص ١٠٨ ـ ٢٦١) ؛ وآداب البطانة ، والمشير على الملك ، والوزير ، و . . . ، و . . .

يكرر العقد الفريد آدابية التعامل المعروفة ؛ بلا أصالة ولا تحديد أو مناقشة : ينقل الشائع السائد في مضمار قواعد المجالسة[١] ، والاصغاء[٢] ، والمماشاة[٣] ، والسلام والاذن[٤] ، والعيادة للمريض[٥] ، والمؤاكلة[٦] . . . والقاعدة الأساسية في كل ذلك هي تكديس الشواهد ، والأمثال ، والأمثلة ، والنوادر ، والوعظ المنبري ، والخطابية الرنانة .

إن الحِكَم ، للمثال ، رُجْمَةٌ أو رَبْعة من التفاصيل والتلوينات تمتد الى كل نشاط وفعل وعلاقة ، وتنتسب الى أنبياء ، وأصحاب خبرة ، وآباء أفاضل ، وزهاد ، ومتقشفين ، و . . . ، و . . .[٦] .

تهجع داخل التراث العربي كثرة من الكتب الجمّاعة للحكمة : محاضرات الادباء للاصبهاني[٧] ، زهر الآداب للحصري ؛ ولا تُنسى أعمال الجاحظ ومن إليه .

---

(١) م . ع . ، ج ٢ ، صص ٤٢٨ ـ ٤٣١ .

(٢) م . ع . ، ص ٤٢٧ . ولا تغفَل أيضاً قواعد الاستشارة وطرق تقديمها.

(٣) م . ع . ، صص ٤٣١ ـ ٤٣٢ .

(٤) م . ع . ، صص ٤٣٣ ـ ٤٣٥

(٥) م . ع . ، صص ٤٤٧ ـ ٤٥٤ .

(٦) للمثال ، را : م . ع . ، ج ٣ ، صص ٦٣ ـ ٦٦ ؛ ٧٦ ـ ٨٠ ؛ ١٤٢ ـ ١٥٠ ؛ ١٦٨ ـ ١٧٢ ؛ ١٨٦ ـ ١٩٢ .

(٧) الاصبهاني ، محاضرات الادباء ومحاورات . . . ، بيروت ، ج ٤ ، ١٩٦١ ـ ١٩٦٣ ؛ نشرة مختصرة بقلم أ . زيدان ، بيروت ، دار الآثار ، د . ت .

الـبـاب الـثـاني

قطاعات الحكمة العملية أو العقل العملي

الفصل الأول: إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر.

الفصل الثاني: الحكمة في الميدان العائلي.

الفصل الثالث: علم النُظُم السياسية المستقل عن الدين والسياسة الشرعية.



الفصـل الأول

إصلاح النفس هدف الحكمة الأكبر
الحكمة الذاتية أو التنظيم الذاتي للفرد وعلائقه الاجتماعية

القسم الأول: سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض.

القسم الثاني: الغزالي: عيِّنةٌ ممثِّلة بارزة، شُمَيْلَة أحكامٍ وتثمين.

القسم الأول
سياسة النفس والأخلاق الشرعية وعلم الأخلاق المحض

١ ـ سياسة النفس وعلم الأخلاق (الشرعي والمحض) ، قطاعان متكاملان :

لا ينال المؤمن السعادة الا بالعلم والعمل ؛ وهذان يتلازمان . وهما يستلزمان الميزان[١] التمييز العمل المُسعِد عن العمل المشقي . وحيث أن « علم الحال » يقضي التعلم المستمر والعمل ، فان سياسة الانسان لنفسه تقضي بعدم الفتور عن طلب السعادة . السعادة هي العلم والعمل [والعبادة] وفق الميزان الذي قوامه :

أ / معرفة النفس :

أي معرفة قواها وأخلاقها وطرق الصوفية وغيرهم في ذلك[٢] . في هذا المجال يظهر **العقل العملي** الذي يدبّر البدن[٣] (والبدن آلة للنفس ومركبٌ لها) . ويتوزع **العلم العملي** الى علم بصفات النفس وأخلاقها ؛ وعلم بكيفية المعاش مع الأهل (والولد ، والخدم) ؛ وعلمٍ بسياسةِ أهل البلد . وهنا يكون المنطلق ، أو الأساس في كل من تلك العلوم ، هو سياسة النفس ؛ إذْ أنّ من لا يقدر « على سياسة نفسه وضبطها ، فكيف يقدر على سياسة غيره »[٤] .

---

(١) الميزان للعمل هو المعيار (أو المِحك) للعلم . والميزان عند الصوفية ، هو ، بحسب التهانوي (كشاف ، ص ١٥١٩) ، العدالة .

(٢) الغزالي ، ميزان العمل (نشرة دنيا ، ١٩٦٤) ، صص ١٩٨ والمايلي .

(٣) م . ع . ، ص ٢١١ .

(٤) م . ع . ، صص ٢٣١ ـ ٢٣٢ . قا : الفارابي ، تحصيل . . ، ص ٣١ ، ابن سينا ، الصفحات الأولى من رسالة في السياسة . . . كلهم ينطلقون من نظر تسلسلي هرمي مترابط للوجود ، ومن أن كل حلقة تطيع ما فوقها وتخدمها ؛ ذاك في عالم الغيب ، وفي عالم الشهادة أيضاً .

ب / إمكان تغيير الخُلُق وإخضاع الأهواء :

آمَنت الحكمةُ الأخلاقية المنواليةُ بأنّ الانسان قادر على تغيير سلوكاته باتجاه تحقيق الفضائل والتغلب على الأهواء والنقائص . فيرفض الغزالي آراء « المائلين الى البطالة » الذين ظنوا أن الخُلُق كالخَلْق لا يقبل التغيير ؛ وقد قدم براهين ومُقنِعات صائبة لدعم موقفه[١] .

ت / طرق تحصيل الفضائل وتهذيب الأخلاق :

ينطلق الغزالي ، كالحكمة الاسلامية ، من الفطرة . ومن ثمّ فانّ التعلم والاكتساب طريقنا الى المحمودات وتربية الجسد . ثم يورد الغزالي الطرق التي تعرفها التربويات العربية الاسلامية ، والآداب الصوقية ، لنقل المهارات الفكرية والأخلاقية والأدبية ، ولغرس التوسط (الاعتدال) : هناك طريق كسب الصحة ومحو العلة ، ومعرفة المعيار ، والاسترشاد بالشيخ ، والتدرج ، وتكلّف الفضيلة أو اصطناعها حتى تصبح عادة . . .[٢] .

ث / فضائل الحكمة العملية أو الحكمة الخُلقِية :

هذه الحكمة مختلفة عن « الحكمة الحقيقية »[٣] ، ونسوس بها قوى النفس والمنزل والبلد ، واسم « الحكمة لها من وجهٍ كالمجاز . . . » . أما أمهات الفضائل ، وما يندرج تحت كل منها من فضائل جزئية عديدة[٤] ، فإن مجالها يغدو هنا مجال علم الأخلاق الشرعي ولَيس الميدان خاصاً بسياسة النفس . إلا أن القطاعين متداخلان : فسياسة النفس ذات موضوعات أوسع ، وتتمحور حول معرفة النفس عن

---

(١) الغزالي ، ميزان ، صص ٢٤٧ ـ ٢٥٤ .

(٢) م . ع . ، ص ٢٦١ . ينبه الغزالي الى أن تعمُّل الحزن يخلق الحزن في النفس . فما هو في البدن ينتقل الى النفس ، أي يُستَبدَن .

(٣) م . ع . ، ص ٢٦٥ .

(٤) م . ع . ، صص ٢٦٤ ـ ٣٢٧ .

طريق التعرف الشخصي عليها ، أو بواسطة صديق ، أو باستشارة[1] . النفس المقصود هنا إصلاحها هو كل انسان ، كما سنرى ، سواء أكان مَلِكاً أو سوقة ؛ فكلٌّ منا مدعوٌّ لأن يكون راعياً[2] ومبتدئاً باصلاح عيوبه واختلالات سلوكه كي يستطيع سياسة بيته أو علائقه وتعامليته. وليس كالفقهاء، داخل الحكمة المنوالية، حكماء مزجوابين الحكمة الخُلقية وسياسة النفس. وذلك ليس فقط لانتهاضهم من أن الشرع يكفي، وانه هو وحده الأخلاق . كما أن الصوفيين، في فهمهم للحكمة العملية، سمّوا سياسة النفس باسم **علم السلوك**. فهذا ، عندهم ، هو «معرفة النفس، مالها وما عليها من الوجدانيات . . ؛ ويسمى بعلم الأخلاق ، وبعلم التصوف أيضاً (التهانوي ، ص ٣٢) . كما أن علم السلوك هذا هو « حمل النفس على الآداب الشرعية والانقياد لربّ البرية » (م . ع . ، ج ١ ، ص ١٩٥) .

القسم الثاني
الغزالي : عيِّنة ممثِّلة بارزة

١ ـ أعمومات مَدخلية

صار الآن ميسوراً ، بعد أن وزعنا الحكمة العملية الى وحدات شبه متجانسة ومعروضة على بساط واحد ، التدبّر العُمقي لموضوعةِ التنظيمِ الذاتي للفرد وعلائقه مع نفسه ومع الآخرين . وسنختار هنا الغزالي كممثل لتلك الموضوعة ، سيما وأنَّ ألْـ « إحياء » سِفْرٌ في الحكمة العملية اجتاف السائد والمألوف ، وبَسَط الواجب

---

(١) للمثال ، را : إحياء . . ، ج ٣ ، صص ٤٧ ـ ٤٨ . هنا يعرّف الغزالي ، كالحال في ميزان العمل ، بطرق معرفة الانسان عيوب نفسه : بين يديّ شيخ ، باللجوء الى صديق أو حتى الى عدو ، بمخالطة الناس . . ؛ كلها كانت أفكاراً شائعة في قطاعات الحكمة العملية كافة .

(٢) الا أن الراعي مصطلح نال فيما بعد معنىً محدّداً ـ يُستدعى الحديث النبوي ـ فهو : «المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة ، المتمكن على تدبير النظام الموجب لصلاح العالم » (التهانوي ، ج ٣ ، ص ٨٩) .

والمندوب . فقد قمَّش القواعد والينبغيات، وجَمْعَنها بل رَوْحَنها نافحاً فيهـا النَّفَس الصوفي ؛ ورافعاً لها باتجاه ما هو يتعدى النص أو ما هو وراء الظاهر : إنّ **الفِيّاوية**[1] مقصـودُ أسنى لقاعـدةٍ يقدّمهـا الغزالي كي تُلجَم غـرائزُ الفـرد والتـوجهـات الضـدّ اجتماعية .

٢ ـ من القـاعـدة والمحسـوس والعـام الى الخـواص والروحاني والعرفان

يقسم الغزالي المجتمعَ أو الناسَ الى أقسام : الخواص ، ولا خلاف بينهم ؛ العـوام ، وهم عند الغَـزالي في الدرك الأسفـل تفكيراً ومن وجهـةِ الحكمة العمليـة أيضاً . أما الصنف الثالث فهم أهل الجدل[2] . لمن يتوجه؟ يبتدىء الغزالي من الأعم والأشيع ، من العوام أو من القواعد التي تنطبق على الجميع . ثم يتدرّج حتى تصبح الحكمة العملية التي يمثّلهـا وتمثّله صعبة المنـال ، مخصصةً بـالنخبة أو بـالخواص بـل بخـواص الخـواص . إنـه شمّـال عنـد القـاعـدة الأعـرض حيث لا يَستثني الا من تَسقط عنه التكاليف الدينية ؛ لكنه يخطو ويُمَـرْتب انتهاضـاً من الحسي والمادي والـواقعي حتى يصـل الى التعبـد ، فـالـزهـد ، فـالعـرفـان أي الى حـيث يسـكت الانسان ، « ولا يُسأل عن الخبـر » ، وينقذف النـور في قلبه ، ويفنى عن الصفـات البشرية ويبقى في الصفات الالٰهية ، الخ . .

٣ ـ الضبط الذاتي للجسد ، إحكام أحكامه

ما يهمنا هنا هو أولاً الحكمة العملية الموجَّهة للأعمّ من الناس ، للأكثريـة ،

---

(١) كلمة مشتقة من : في . فِيَّاوِيَّة ، كلمة أدقّ من : باطنية ، داخلية .

(٢) نلقى ذلك التقسيم المنطلِق من معيارٍ مثالي أو ، بكلمة أدق، ذهنيّ في كتب الغزالي كلها (يضع نفسه ضمن الخـواص ، وخواص الخـواص ، وينفر من أهـل الجدل ؛ أمـا النـظرة للعـوام فـاستعلائيـة احتقارية) . عن تلك الأصناف ، را : القسطاس المستقيم (بيروت ، نشرة شلحت ، دار المشرق ، ١٩٥٩) ، صص ٨٥ ـ ٨٨ ؛ ٨٩ ـ ٩١ . عن كرهه للجدل وأهله ، را : م . ع . ، صص ٩٠ ـ ٩١ ؛ إلجام العوام . . .

حيث يتولى الفقه عموماً التنظيمَ وإقامَةَ التجانس والتوافق بين الناس أي في التكاليف ، والتعاملية ، والانضباط الفردي داخل العائلة وفي المجتمع . يعني هذا أن الغزالي ، من حيث هو فقيه ، يتوجه هنا الى الفرد عموماً : يستند الى الأحاديثية والسنة والتقاليد القائمة كي يصوغ **أنماطاً ثابتة عامة** في السلوك ، وفي التفكير ، أو كي يُمنَهْج الأعراف ويرتّب الشعائر والاحتفالات في قواعد تنطبق على الجميع وفي دوائر يكون الخروج عليها بدعة أو ضلالة أو فسقاً أو كفراً .

تبدأ البداية من **الجسد** ، أو من النفس[1] . فما هي « الآداب » أو الينبغيات التي تُطرح ، وتُفْرَض ، لتنظيم الجسد ؟ عند المنبَسط الذي يجلس عليه الجميع لا نلقى النظرةَ الصوفية للجسد (بمعناه العام : مجموعة حاجات أساسية ، ميول بيولوجية ، الهذا ، الشهوات ، متطلبات العيش والبدن . . .) بارزة ؛ لكنها موجِّهة من مكمنها . وتتضح حتى تصبح المتحكِّمة المطلقة بازديادِ ارتفاعِ الانسان في السلّم المعرفي ، أو في الرحلة الى الله (الهجرة الكبرى) .

تنظِّم الجسدَ موجِّهاتٌ فقهيةٌ ترفعه من المستوى البيولوجي [الحِياوي] الصرف الى حيث التلاقي مع الآخرين والعيش في المجتمع .

إن مفاهيم الطهارة والنجاسة[2] تحكُمُ النظافَةَ الذاتية للانسان ؛ كما تقود أدواتٌ فقهيةٌ أخرى ، نظير السواك والاغتسال والاستبراء وما الى ذلك ، نشاطاتِ الجسد وإفرازاته . وفي ذلك المجال أيضاً تقود مصطلحات عديدة احتفالات مرتبطة بالفعل الجنسي ، والحيض والنِّفاس . إن مبطِلات الصوم والصلاة ، على سبيل المثال ، ونَدْبَ الانسانِ الى التطيّب والتزيّن ، و . . . ، و . . . ، أدواتٌ وأشياء تؤوب الى حكمة الجسد أو آدابه . ونتذكّر هنا تربوياتنا المنوالية التي أوصت ، منذ بواكيرها

---

(١) النفس والجسد مصطلحان يتوحدان أحياناً جمة . وسياسة الجسد وتهذيب النفس كأنهما سياسة واحدة؛ وهما أهم العلوم العملية على الاطلاق .

(٢) را : الغزالي ، « كتاب أسرار الطهارة ، وهو الكتاب الثالث من ربْع العبادات » ، في : إحياء . . . ، ج ١ ، صص ١٢٥ - ١٤٥ .

الأولى ، بآداب الجسد ، واحترامه ، وإعطائه حقه من الراحة والنماء والسلامة . أما تصوُّر الجسد على أنه عقبة ، أو قفص وما الى ذلك ، ففهمٌ لا يهمنا هنا ؛ فذاك كان ابنَ الفكِر العرفاني ومنتوج العقل اللامنغرس في المجتمع والظواهر .

تكفي مراجعة عناوين « كتاب أسرار الطهارات » لاستخراج الرؤية الفقهية للنظافة أو لتطهير الجسد وإعداده بحيث يتهيأ للقيام بالعبادة ، والانتماء الى الجماعة ، والفوز بالدارين . ان النظافة أساس التعبد ، وعليها انبنى الدين ؛ فطهور الجسد نصف الايمان ، وتطهير الأبدان تنظيف للباطن . ويعلمنا الفقه وسائل ذلك ، وأبوابه ، وآدابه . . . فهنا بدايات سياسة النفس أو أساسها من جهة ؛ والغاية التي تصل اليها أيضاً تلك السياسة ، من جهة أخرى .

٤ ـ اصلاح النفس بعد تهذيب البدن

من الرواسخ العريقة في حكمتنا العملية النمطية فهْمٌ ركيزي واثق من أن الانسان في جسده قائدٌ في مدينة أو حاكم في رعيته : القلب هو الرئيس ، وقوى الانسان وجوارحه تكون بمنزلة الصنّاع والعَمَلة ، والقوة العقلية بمنزلة الوزير أو المشير الناصح . . .[١] . البدن مدينة ، والمدينة كالبدن ؛ وقد التقينا مراراً بذلك الفهم العُضواني للمجتمع (إخوان الصفا ، الفارابي ، ابن سينا ،الخ .) . فالعقل العملي ، عند الغزالي[٢] ، يسوس قوى النفس . ومن يحسن سياسة نفسه ينجح في سياسة عائلته وفي سياسة المدينة : لا يُصلح أحدٌ الدنيا الا إذا أصلح بلده ، ولا يستطيع أحدٌ أن يصلح بلده إلا إذا كان يقدر على إصلاح أهل منزله ، ولا يقدر على إصلاح أهل منزله من لا يقدر على إصلاح نفسه . وسياسة النفس هي إصلاح القلب . . .[٣] .

---

(١) الغزالي ، ميزان العمل (القاهرة ، ط ٢ ، ١٣٤٢ هـ) ، ص ٤٥ .
(٢) م . ع . ، ص ٦٥ . عن العقل العملي عند الغزالي ، را : ميزان ، ٢١١ .
(٣) كا . ع . ، فضائح الباطنية . . . (نشرة بريل ـ لَيْدن ، ١٩١٦) ، ص ٨٠ .

هـذه النفس التي الانسان « بهـا يسوس قـوى نفسه ويسـوس أهل بلده وأهـل منزله »[1] ، والتي بتزكيتها تُنال السعادة[2] ، يعطيها الغـزالي منزلـةً أولى . وسياسـة النفس هنا هي هي كلها ما يقوله الفلاسفـة[3] : إلا أن الغزالي يشـدّد على المعاني الدينية، ويصبغ بألوان محلية أصيلة ما كان مـطروحاً في سـوق الفلسفة والمصـطلحات والتصنيفات . وفي كل حال ولون ، نجد الغزالي محافظاً على تقسيم العلم العملي الى ثلاثة علوم : سياسة أو علم النفس ، وذاك مقصود كتابه ميزان العمل[4] ؛ وعلم كيفيـة المعيشة مـع الأهل والـولد والخـدم[5] ؛ وعلم سيـاسـة أهـل البلد والنـاحيـة وضبطهم[6] . إذن اصلاح النفس هو ، عند حكمائنا كما هو عند فلاسفتنـا ، مقصود الانسان أي غاية الشريعة والفلسفة معاً . إذْ إصلاح النفس هـو الحكمة : هـو رأس الحكمة ومنطلقُها لأن من أصلح نفسه صَلُح لأن يُصلِح أمـورَ عائلتِـه ، وعلائقِـه مع الجيـران والأقربـاء ؛ ولأنّ من يسوس نفسـه يسوس رعيتـه الخاصة والرعية[6] . فكلٌّ متمرتِبٌ ، ويمتثل للأعلى فالأعلى حتى نصل الى الألوهية .

٥ ـ آدابية الأكل : سياسة الانسان لنفسه حيال الطعام

تحت عنوان آداب الأكل ، في الكتاب الأول من ربع العادات ، يفصّل الغزالي ويكثر بحيث يورد الدقائق والجزئيات في ذلك المضمار ، مضمار إسمه : « وظائف الـدين في الأكل ، فـرائضها وسننهـا وآدابهـا ومـروآتها وهيئـاتهـا » . ويـدرج تلك « الاشياء » في أربعة أبواب أو حالات : حال الأكل المنفـرد ؛ الأكل مـع آخرين ؛

---

(١) ميزان العمل ، ص ٦٥ .
(٢) م . ع . ، ص ٥٧ .
(٣) را : أدناه ، الفصل التالي .
(٤) ميزان العمل (نشرة سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ؛ ١٩٦٤) ، ص ٢٣١ .
(٥) سنرى ذلك أدناه ، الفصل التالي .
(٦) ميزان العمل ، ص ٢٣٢ . وتهذيب النفس وسياسة البدن أهم هذه العلوم الثلاثة .

الأكل مع الزائرين ؛ حال الدعوة والضيافة وأشباههما[1] .

أ/ آداب خاصة بالمنفرد في الطعام :

ينقسم ذلك الى ثلاثة أقسام أو مراحل : ما لا بد منه قبل الأكل ؛ وما هو مع الأكل ؛ وما هو بعد الفراغ منه . ثم تأتي تفريعات وتدقيقات . فالآداب التي تتقدم على الأكل سبعة ؛ وآداب حالة الأكل مجموعة من القواعد واللياقات وحسن التصرف قائمةٌ على احتفالات وأعراف مألوفة مصبطغة بالفقه والمراسيم الدينية . ويقال ذلك أيضاً عن المستحبّات بعد الطعام[2] .

ب/ الطعام أثناء المشاركة أو في اجتماع :

آداب هذا الباب الثاني سبعة يلاحقها وينظمها الغزالي بأناة تُفصِح عن الرغبة بالملاحقة والتشميل ، بالتكويم والتقعيد : يبدأ بالطعام الأكبر سناً ، لا يأكل أكثر من رفيقه ، يغسل يده ، لا ينظر الى أصحابه ويراقب أكلهم ، لا . . . ، لا . . . ، لا يفعل ما يستقذره غيره[3] .

ت/ آداب تقديم الطعام الى الأخوان الزائرين :

يبدأ الغزالي بتجميع الأقوال التقريظية لدعوةِ الزوار أو إطعامهم . ثم يصنّف الآداب الى قسم يختص بالدخول ؛ وآخر ينظم التقديم أي يدعو لترك التكلف ، ويوصي الزائر بعدم الاقتراح أو التحكم في ميدان الطعام ، وأن نشهّي الزائر أو نحمّسه للأكل ، وأن لا يقال للزائر : هل أقدِّم لك طعاماً[4] . . .

ث / آداب الضيافة :

وهي ستة : الدعوة ، الاجابة ، الحضور ، تقديم الطعام ، الأكل ، الانصراف . ثم تبدأ التفصيلات ، والتفريعات . هناك فضيلة الضيافة والدعوة ،

---

(١) الغزالي ، إحياء . . . ؛ ج ٢ (بيروت ، تصوير دار الفكر ، د . ت .) ، ص ٢ .

(٢) م . ع . ، صص ٣ ـ ٧ .

(٣) م . ع . ، صص ٧ ـ ٨ .

(٤) م . ع . ، صص ٨ ـ ١٢ .

وللاجابة خمسة آداب ، وللحضور أدبه ، ولإحضار الطعام خمسة ، وللانصراف ثلاثة . . .[1] .

ويَتتوّج ذلك التمرحل بأجموعة من المناهي الطبية والشرعية لا تخرج عن المعروف محتوىً ، وطريقة في البَسْط ، وقصداً .

٦ ـ اصلاح العلائق المنزلية ، آدابيتها وسياستها

سوف نقرأ ، في الفصل التالي ، آراء الغزالي في العلاقات العائلية وبخاصة فهمه وتصوراته **لدور المرأة** وطبيعتها ومن ثمت ما يجب أن ينتج عن تلك النظرة من مبادىء في «سياسة الأهل» أو آداب الزوجة والزوج . لكن القراءة التي ستقدَّم أدناه لا تأخذ الغزالي كحالة منفرِدة نعزلها كي نتعقبها فيَسهُل التقاطها في قبضة واحدة أجمعية . فآراء الغزالي في المضمار العائلي ، أو في طرحه ومعالجته لظاهرة الزواج ، لا تتعدى الفقهي الصرف ، ولا تجتهد أو تجدِّد : إنها آرائيةُ العُرْفي ، العام ، الديني ؛ لكنها مطروحة داخل كلّ ، وضمن وحدة وشكل عام ، ووفق تقسيمات كبرى تقترب من دراسة العالم الاجتماعي ، والمنظِّر ، وصاحب البصَر . وآداب الزواج ترسم واجبية المرأة ، وتعلِّم الرجل آنذاك اللياقات وحُسن التعامل مع زوجته كي يبقيها أمينة له ، وفية ، طيِّعة . وقد نجحت تلك التعاملية في مجال لا في مجالات ؛ إلا أنها تبقى أسيرة الظروف التاريخية لمجتمع كان آنذاك يتغذى ويغذي علائق اجتماعية غير متزنة على صعيد الحاكم والمحكوم ، المعلم والمتعلم ، الأب والولد ، الزوج والزوجة ، السيد والمملوك ، الشعب والموظّف . . . ففي المضمار العائلي ، إنّ ما أتى به الغزالي[2] يجد اليوم كثيراً من عدم الموافقة : المرأة رقيق مملوك ، والزواج علاقة مملوك ومالك ، أو صكّ رقّ . وتنتقد التوجهات المجاهدة في الفكر الاجتماعي الراهن أحكاماً على المرأة تبخّس

---

(١) م . ع . ، صص ١٢ ـ ١٨ .

(٢) را : إحياء ، ج ٢ ، آداب النكاح ، صص ٢١ ـ ٤١ .

طبيعتها ، وتطفف في قدراتها وعقلها ، وتجرح الثقة بها وبوظائفها . كما إن الآدابية التي تُرسم للمرأة ، من قِبل العقل المتحكِّم ولمصلحة السيطرة الذكورية ، لم تبقَ قادرة على مجابهة الفكر والتطور ولا على بناء الاسرة أو العلائقية الزوجية التي تنمّي الشخصية . إن تلك العلائقية جدلية وحوار ، وليست معركة تتشيَّأ فيها المرأة ، وتُلغى ، وتقمع ، وتخوَّن أو تُجرَّم ، وتلقى عليها النقائص أو الانجراحات التي يدفعنا اليها المجتمع أو نشتكي منها .

كان الغزالي يطلب من المرأة « أن تكون قاعدة في بيتها ، لازمة لمغزلها »[1] . . . ؛ « وأن تكون قليلة الكلام لجيرانها ، وأن تكون عبدة عند زوجها ، وأن . . . ، وأن . . . » ؛ تلك حكمة غطّت مجتمعاً تاريخياً معيناً ، وأدت الى تعزيز معتقدات سلبية وهدامة . فقد أدت الى أوضاع لم تكن لمصلحة تطور الانسان والفكر ، ولا الى احترام الجسد والطبيعة البشرية .

كما أن مفاهيم اجتماعية من مِثل العار والعورة والنقص خلقت سلوكات لاواعية وتصورات أو هوامات ليست لائقة بكرامة المخلوق البشري ، ولا تقرّب من الشخصية السوية والصحة النفسية الايجابية ، ولا تحرِّك الشعورَ بالذنب .

٧ ـ النقاط الأخرى في سياسة النفس أو تنظيمها الحكيم

تحتوي سياسة النفس على موضوعات أخرى متنوعة : أدب الصديق أو السلوك الواجب احتذاؤه حيال الصديق ، وقواعد الصحبة والعشرة ؛ وأدب المهنة التي نقوم بها ، وأدب كل علاقة اجتماعية وكل علاقة فردية أي حتى بيولوجية وجسدية صِرْفة . فهناك ، على سبيل المثال ، آداب الجمعة[2] ، وآداب الزكاة ، وآداب الفرائض الدينية . ومن الجائز أن نعيد الى سياسة النفس تلك الأجموعات من القواعد التي كتبها الغزالي في شتى الميادين التي سبق أن رأيناها أعلاه في رسالة « الأدب في

---

(١) م . ع . ، ج ٢ ، ص ٥٩ .

(٢) م . ع . ج ١ ، صص ١٨٠ ـ ١٨٥ .

الدين » . فقد رأيناه يضع القواعد والشكليات التي تربط النشاط البشري بالمُثُل والقوالب والمبادىء التي تعطي للشخصية الفردية بُعدها الاجتماعي المتشابه المتكرر داخل الجماعة وعبر الأمكنة . وبذلك تكون وظيفة سياسة النفس ، كبقية وظائف العقل العملي ، تكوين القناع الفردي ، أو الأنا الفردي الاجتماعي الذي يصهر الفرد في الكلّ ويقيم الروحاني داخل الذات .

شُمَيْلة أحكام وتثمين عام

إن أقرب طريقة لالتقاط مقاصد سياسة النفس عند الغزالي ، وفي الحكمة الفقهية أيضاً ، هو أخذُها بمنظورٍ يربطها بالواقع السياسي الاجتماعي للأمة . فالتفتّت في الوعي الديني ، والانقسامات والصراعات بين الفِرق والفئات ، والطموحات ، عاملُ إنارةٍ لمرمى الحكمة العملية وغاياتها . فقد أتت هذه بمثابة الاستجابة على ما هو شتى ومتفرق ؛ وتغطيةً للأمل بالتوحد والانضمام وبالتماسك الفكري الذي يبنى الفةً ثم حدةً سياسية[1] ؛ واستعمالاً استنفاعياً للفكر والعقيدة في سبيل السلطة وتعزيزها (الحكمة أسٌّ وحارس للسلطان) .

سوف نرى أن ما يقوله الغزالي ، في السياسة المنزلية ،ما قاله عموماً في سياسة النفس ، قلَّ أن يختلف مضموناً وموضوعاتٍ عن خطاب الفلاسفة في تلك المجالات . . . فالقطاع العملي ، في حكمتنا المنوالية ، كان متداخلاً عند الفلاسفة والكلاميين والفقهاء ؛ وذلك لأن الفقيه لم يكفّر الفيلسوف بسبب رأي سياسي . ثم إن السياسات ، عند الغزالي والفقهاء ، علم شرعي ؛ أو هي مستقاة من علوم الأنبياء والرسل . وعلى تلك الأرضية المشتركة التقَت جميع القطاعات . وسوف نرى أن الفلاسفة والمقمشين وكتّاب الأحكام السلطانية والباحثين في آداب المعاش التقوا ، كلهم ، لينادوا بالمبادىء المتشابهة المتكررة وبالتوجهات العامة الموحَّدة[2] . أما

(١) الألفة عند الغزالي ، الألفة الجامعة عند الماوردي ، البر بالمعنى الجاهلي ، الألفة والمحبة ، العصبية عند ابن خلدون ، مصطلحات متقاربة هدفت الى التعبير عن جوهر التفاعل الاجتماعي .

(٢) للمثال ، قا : آداب الكسب والصرف ، في : الغزالي ، إحياء ، ج٢ ، صص ٦٠ ـ ٨٧ ؛ ابن سينا ، كتاب السياسة (سياسة الرجل دخله وخرجه) .

روح تلك القواعد الاجتماعية فتحركها ما سمّاه الغزالي بالقواعد العشرة : النية ، العمل لله ، موافقة الحق بالاتفاق والوفاق ، العمل بالاتباع لا الابتداع ، الخ .[١] .

ومن خصائص سياسة النفس أنها تقوم على الشرع ؛ فهي حكمة شرعية تستند الى الفقه والحديث النبوي وما الى ذلك . لكن تلك السياسة امتصت ، كما كررنا ، مضامين فلسفية أو أنها تلوَّنت بالفلسفي[٢] .

وركزت تلك السياسة أيضاً على التنظيم الذاتي للفرد ليس فقط لأن منظورها الفكري فرداني ، بل وأيضاً لأنها تمركزت حول مقولة أساسية هي أن الناجح في سياسة ذاته ينجح في سياسة عائلته أو المدينة . فالله يسوس الكون ، والملك يسوس المدينة ؛ وهكذا هكذا . وكأنّ الانسان مدعوّ الى أن يدبّر مملكته (نفسه) بنجاح اقتداءً منه بالفعل الالهي الذي يدبّر الكون بنجاح ورعاية ، وبالحاكم في المدينة .

إنّ الغزالي ، الذي آمن بأن الانسان « خُلِق على رتبةٍ بين البهيمة والملك»[٣] ، يقدّم للانسان هنا حكمة تنطلق من عقله العملي الذي هو «لأجل تدبير البدن »[٤] . ولقد تميزت تلك الحكمة ، في جانبها الأعرض ، بتدبير البدن وفق القواعد الشرعية التي نظّمت بواسطة الفقه والمألوفيات اللائقة سلوكَ الانسان حيال بدنه والحلقات الاجتماعية . ثم ان تلك الحكمة لم توحّد فقط نظرة الانسان الى جسده ونفسه ؛ بل هي أيضاً رنت لأن تصهر الجماعة كلها في قوالب متشابهة موجَّهة الى أن تعطي الامة وحدة ، والواقع تماسكاً ، والمجتمع دَرْبَه الثابت النافر من النشاز والشواز ، من الفِرَق والاختلافات .

لا شك في أن الشعور الديني هو المغذّي والمحرّك لتلك الحكمة ، لكنها

---

(١) را : الغزالي ، رسالة القواعد العشرة ، في : مجموعة الرسائل ، صص ٥٢٦ ـ ٥٣٥ . أو : في الجواهر . . . ، صص ١٠٥ ـ ١١٠ .

(٢) يكرر هنا أن الغزالي لا يبدي في « الميزان » نفوراً أو فتوراً حيال النظر اليوناني في الأخلاق . والسبب هو ، كما رأينا ، النظرة الاسلامية الى طبيعة الأخلاق ومضمون السياسة .

(٣) ميزان . . . ، ص ٢٠٩ .

(٤) م . ع . ، ص ٢١١ .

حكمة غذته بدورها ، وحافـظت على انسجام تـاريخي وشخصيةٍ متشـابهة محـافظة انصياعية . أما لماذا أكثر الغزالي الإبصارَ في سياسة النفس فلأنهـا سياسـة غرضهـا إصـلاح النفس ؛ وإصـلاح النفس هـو ، في الحكمـة الاسـلاميـة ، أن « تستعمـل [النفسُ] في دنياها الفضائل ، وحسن سيرتها المؤدية الى سلامتهـا في المعاد »(١) . وذلك هو ، بكلمة واضحة ، الدين بجانبيه : التعاملية والتعبدية .

---

(١) ابن حزم ، الفصل . . .(بيروت ، تصوير دار المعرفة ، ط ٢ ، ١٩٧٥) ، ج ١ ، ص ٩٤ .

الفصل الثاني

الحكمة في الميدان العائلي

القسم الأول: السياسة الحكيمة للنفس.

القسم الثاني: الحكمة في ميدان الكسب والانفاق.

القسم الثالث: السياسة الحكيمة للمرأة والنظرة المنظِّمة للعلائق الزوجية.

القسم الرابع: اليَنْبَغِيّات الحكيمة تجاه الرقيق.

القسم الأول

الحكمة أو السياسة تجاه النفس

١ ـ التمركز حول الانسان والعقل وشُكْر الله ،

المبدأ الأول

يبدأ النظر في سياسة **الرجل**[١] لنفسه بتوجيه السلوك والفكر صوب واجبٍ أوّل وأوّلي هو شكر الله لأنه وهَب العقل ، وأعطى الانسان النطق الذي به يتميز عن البهائم . فالله دبّر **الكون** بحيث حاز كل صنف من أصناف المجتمع على حظه من المصلحة واستوفى كل نوع نصيبه من المنفعة . وفي كلمات اخرى من ذلك القبيل ، نستعيرها هنا من ابن سينا الذي نأخذه كشاهد أو عيِّنة ممثلة في هذا القطاع من الحكمة ، فإن الله أفاض من نعمه على جميع الناس كبيرهم وصغيرهم مما وفر لهم صلاح الحال . ومن الرواسخ في تراثنا الحكمتي هنا الافاضة [والاطناب] في الكلمات الغزيرة التي توضح أو تكرر فضائل الله على الانسان والكون[٢] . . . إذْ خصّ سبحانه وتعالى الانسان بنعمٍ كثيرة فضَّله بها على الحيوان ؛ فأتى الانسان أحسن الخَلْق ، وطبائعه اكمل الطبائع ، وتركيبه أعدل التركيب ، و . . . ، و . . . ، وتميّز الانسان بالعقل ، والآداب الحسنة ، والفصل بين الخير والشر . و ، بكلمة أخيرة ، فقد فضّل الله ما بين الصانع والمصنوع ، والمالك والمملوك ، والخالق

---

(١) را : إخوان الصفا ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٢٧ . عن منزلة السياسة الذاتية داخل علم السياسة عندهم ، را : م . ع . ، ج ١ ، ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

(٢) نوع من التعبد وخشية الله تقبع في أعماق هذه الفكرة . وهنا أيضاً يسهل تأكيد الدلالة على وجود الألوهية انطلاقاً من مبدأ أن لكل مصنوع صانعاً ؛ ومن مبدأ أنّ في هذا الوجود مدبِّراً منظِّماً يرعى شؤون المخلوقات (دليل العناية) .

والمخلوق . . . كل هذا سبيل الى تثبيت الصانع[1] . وهذا منطلق : إنه منطلق من وعي مسبق يضع الرجل في المركز ، والانسان في مركز المخلوقات ، والألوهية في كلّ مركز وكل مقصد . وذاك ما سنلحظه بوضوح فاقع في كل مكان وكاتب ونية ؛ ولذا فلسنا بحاجة إلى الاشارة المتكررة اليه ، ولا الى ملاحقته : هو منتهض الكندي ، والاخوان ، وابن رشد ، وابن خلدون ، و . . . ، و . . .[2] ؛ ومحور فكرهم .

٢ ـ اقتبال الوضع بدرجاته الاجتماعية ، مبدأ إلٰهي وحكمة الله

جعل الله الناس في عقولهم وآرائهم **متفاضلين** ، وفي أملاكهم ورُتَبهم **متفاوتين** . ذلك ان استواء [التساوي] أحوالهم يقذف بهم الى التقاتل : فلو كانوا جميعاً ملوكاً لهلكوا ؛ وكذلك فانهم لو كانوا كلهم سوقة لهلكوا أيضاً ؛ ولو تساووا في الغنى لما خدم بعضهم البعض ؛ ولو استووا في الفقر لماتوا فقراً وبؤساً . لهذا فإن **اختلاف أحوالهم هو سبب بقائهم** واستمرارهم : فصاحب الأموال إذا تأمل حال **العاقل المحروم** أيقن ان المال الذي وجده مُعَزٍّ له عن العقل الذي عدمه . وكذلك **ذو الأدب** اذا شاهد حال الغنيِّ الجاهل لم يشك في أنه فُضِّل عليه . . . كل ذلك يدل على **حكمة الله** ، ورحمته .

٣ ـ أولوية سياسة النفس بالنفس عند الملك والسوقي [الرعاعي ، الدهمائي]

سياسة المرء **لنفسه** هي أول ما يتوجب علينا القيام به ؛ لأن النفس أقرب الأشياء إلى الانسان ، وأولاها بالتدبير .

---

(١) را : الحاشية أعلاه ، رقم ٢ .

(٢) وعند السالكين أيضاً . فالآدم ، في اصطلاحهم ، هو « خليفة الله ، وروح الله . ويجوز اطلاق صفات الله على خليفته » (التهانوي ، ج ١ ، ص ١٢٨) .

أول ما يتوجب على الرجل [الانسان ، المرء] معرفته ،هو أن له عقلاً هو **السائس** ، ونفساً كثيرة المعايب وهي المسوسة .

واذا أراد **إصلاح** شيء فعليه أن يقف على مناحي فساده ، والا كان ما يصلحه قريباً الى الفساد . وهكذا فان **المعرفة بالذات** ضرورة أولى ؛ ومن ثَمَّ فان سياسة النفس تبدأ بمعرفة مساوىء النفس أولاً ، والا كان كمن يداوي جرحه من خارج بينما باطنه مشتمل على الداء . ثم ان المعايب إن أهملت لا تلبث أن تعود للظهور .

ومن القواعد هنا بعد المعرفة الضرورية أي ، بتعبير راهن ، بعد الوعي بالمعايب والنقائص ، قاعدة أخرى صحيحة تقضي بأن **الانسان لا يرى عيوبه** . ذاك ينقلنا الى **الحاجة للصديق** ؛ فيكون هذا بمنزلة المرآة التي تعكس لسائس نفسه صورته . الصديق اذن ذو وظيفة تعريف الانسان بعيوبه ، لأن كلاً منا **كثير المسامحة لنفسه** . وأعظم الناس حاجة الى المعرفة بالنفس هم الملوك والرؤساء : هؤلاء لا يخفون معايبهم ، ويُظهرها لهم جلساؤهم ؛ وهناك أيضاً ما يزيد في فساد حال أولئك الرؤساء هو أن الجلساء يخافون إسداء النصح وإظهار العورات[١] .

٤ ـ المرتبة السياسية الاجتماعية ، التوزيع التراتبي للسياسة والفئات من الملك حتى السوقة

الملوك هم أول من يتوجب عليهم حُسن سياسة النفس . وبذلك فعليهم تأمل نظام العالم ، وتدبيره . فهم المفوَّض إليهم تدبير البلاد ، وسياسة الرعية . يلي ذلك **الولاة** الذين أعطوا تدبير الأمم والأمصار ؛ ثم الذين يلونهم من **أرباب النعم** وسواس البطانة والخدم ؛ ثم . . . ؛ ثم . . .

احوج الناس الى معرفة قواعد سياسة النفس هم الرؤساء ؛ لأنهم لا يتأنون في

---

(١) هنا مبادىء رئيسية في قطاع آدابية السلطان أو حكمة التعاملية معه .

أفعالهم ، ولا يكترثون للسقطات . الا قلة منهم استقاموا في سيرتهم[1] . والأعظم هو ان الرؤساء لا يكتمون معايبهم ، ويخيفون الذي يُظهر مثالبهم ، ويعتقدون أنهم أفاضل . وتلك حال لا تنطبق على الرعاع :

الرعاعي يعرف معايبه لأنه يخالط الناس . والمخالطة تؤدي الى المخاصمة ؛ وهذه تؤدي إلى إظهار المعايب والترامي بالقبائح .

والرعاعي الآخر ، الذي يسالم ، قد يجد من ينبهه على عيبه من قريب أو صديق أو خليط أو جليس . وهنا ننتقل الى سياسة الصديق ، وآدابيته أي حيث شروطه ، ووظائفه ، ومنافعه .

٥ ـ دور الصديق في سياسة النفس ، موقع الشورى على الصعيد الفردي والعلائقي

لا نفصِّل هنا في آدابية الصديق، ودوره في إرشاد الصديق الى عيوبه[2] . فهنا **قواعد عملية** ، وآداب عمومية ، نلقاها في شتى الامم وبنت الاختبار اليومي والحس السليم . وذاك موضوع من الموضوعات التي حظيت بالكثير من الورق والنصائح والطنطنة في الحكمة العربية الاسلامية عند إخوان الصفا ، وابن سينا ، ومسكويه ، و . . . ، و . . . ؛ هذا دون أن ننسى ان ذلك الموقع للصديق زاخر واسع أيضاً في قطاع الآدابية العامة ، والتعاملية ، وحتى في الفقهيات والأحاديثية وفي ميدان الامر والنهي [الأمر بالمعروف و . . .] .

وبكلمات قليلة يقسم ابن سينا ، على سبيل الشاهد ، الصديق الى اثنين : حازم رفيق ؛ وأخرق متهور . . . وقواعد تقديم النصح للأول سهلة ، لأنه يعرف انك تقصد خيره ؛ والثاني لن تكون آمنا له سواء شايعته أم خالفته ، والأفضل تركه .

---

(١) تعبير أو فكرة راسخة في الآدابية السياسية ؛ يرددها الجميع إما اقتناعاً ، أو خشية وتقية احترازية .

(٢) أعطت الحكمة العملية للصداقة قيمة بارزة ، مشدَّداً عليها .

ولتقديم الشورى ، بل النصيحة وفق مبدأ الأمر والنهي ، تنظم الحكمة العملية لياقات وآداب [تنظيمات ، ينبغيات عملية] من مثل : لا تمس العاقل بالمشورة الا وقت هدوئه ، وبالصوت الرفيق ، وبأستر الأحوال . والقاهدة الرابعة هي أن تقدِّم عن طريق التعريض لا التصريح ؛ وضرب الامثال أفضل من التكشيف . والقواعد الأخرى هي تفصيلات أيضاً تنتمي الى عالم الدقائق والشكليات والمظاهر : لا إفراط ولا إسهاب في الكلام الارشادي ؛ توقف إذا رأيت صديقك يشرئب لقولك ؛ لا تزيدنّ على الوجه الواحد من الرأي واتركه يختمر في قلبه ، أجّل الكلام اذا لم تجد الاصغاء . . .[1] .

٦ ـ معرفة الذات بطريقة معرفة الغير ، الغير أداة لمعرفة الذات

ومتى عرف الانسان محاسنه ومفاسده عليه أن يفحص أخلاق الناس ويتبصر في مناقبهم ومثالبهم : فإذا رأى الصفة الحسنة فيهم ، فليعلم أن فيه مثلها . وتكون هذه إما ظاهرة ، وإما باطنة . فإذا كانت ظاهرة ، فليواظب عليها ؛ واذا . . . ، فَلْـ . . .

أما إذا رأى الانسان المعايب ، فلْيَعْلَمْ أنه يميل إليها . وهذا الميل إما بادٍ ، وإما كامن . فإن كان بادياً ، فـ . . . ؛ وإن كان . . . ، فـ . . .

٧ ـ المكافأة الذاتية لتعزيز السلوك الحسن في الانسان ؛ العقاب لاخماد السلوك الرديء

ينبغي أن يعدّ الانسان لنفسه عقاباً وثواباً يسوسها بهما . فإن أتت نفسه بالافعال الفاضلة ، وتركت الرذائل ، أثابها باكثار مدحها ، وتمكينها من بعض لذّاتها . أما إذا أتت بالأفعال السيئة العواقب فليكثر من ذمها ولومها ، ومنعها لذاتها ؛ حتى تلين له .

---

(١) سوف تكون ملاحقة مثل هذه الآدابية في جزئياتها عملا شاقاً ؛ ولن تكون قراءة ذلك عملاً غير مثير لما هو اكثر من الملل . غرقُ الفكر في تحليل التفاصيل ، هنا ، عمل أصعب كثيراً من تقديم التوليفة (الخَضْرومة ، التركيب) . والشكوى من صعوبة تلك الملاحقة أو تعقّب العناصر الدقيقة ذات نفع .

٨ ـ شُميلة أحكام

كلام مثالي ؛ موجَّه الى فئة من الناس . وأحكام شكلية وشكـلانية ؛ وتنـظيم لقواعد حيـاتية ، وللسلوك المـرجو . لعـل الاعتبار للواقعي مبخّس ؛ وليست النفس عدواً للانسان ، ولا هي كينونة ماورائية منفصلة أو قائمة بذاتها .

سـوف نرى أن تلك الـوصايـا ، أو الطرق والـدروب ، مكرَّرة ؛ فقـد حظيت برسوخ ، ونالت ثقة الجميع من حكمائنا واعظين كـانوا أم أولئـك الذين أرادوا بنـاء عمارات فكرية ومتقنة الإحكام والأحكام . وفي سياسة الانسان لنفسه ، في الحكمة التي تقود تكوين الشخصية وعلائقها الاجتماعية ، **وضع مفكّرونا** قواعد للسلوك مـع **من هم أرفـع** منـا ؛ ومع من هم **أوضع أو أدنى** ؛ ومع من هم في منزلتنا . وفي هذا الميدان نجد أن حكمتنا أرادت أن تغذّي **العلاقات** البيفردية القائمة على الأخلاق ، **وحسن التصرف** ، وتعزيز التماسك الاجتماعي بالنسغ المثالي اكثر مما شاءت تأسيس تلك العلاقات على المصلحـة والاستنفاع والمـداورة . نجـد الكثيـر من الارشادات التي هدفها نجاح الشخصية في حقلهـا الاجتماعي نجـاحا يتـأمن بالالتفـاف ؛ لكن الجـانب الأسحقي هـو معـطى بـلا أدنى ريب الى الفضيلة ، والمحمـودة ، وحسْن المعاملة والتأدب وفق المبادىء السامية والروحانية .

حوت سياسـة النفس موضـوعات تنـوعت بحسب الفئة الاجتمـاعية : سيـاسة الصديق ، المعرفة بالعيوب الذاتية ، ترويض النفس على التحمل والترفع ، التعاملية مع السوقي والاكفاء او مع الأدنى والأرفع ، الخ . . . لقد قصدت تلك السياسة الى بناء الشخصية وفق المعـايير ، وإلى تكـوين الأنا الـظاهر أو الى تنـظيم ادماج الفـرد بالاخلاق والواجبية والعلائق المُجَمْعَنَة والمُرَوْحَنَة . الا أن الانسان المقصود هو ـ مرة أخرى ـ المتفكر ، النخبوي ، السالك . وذلك داخل مجتمع هو ، وفق نظرة راهنة ، متمحور حول الرّجل والدرجاتية في الوعي المتوازية مع أخرى في الواقع .

القسم الثاني
الحكمة في ميدان الكسب والانفاق

١ ـ مكانة سياسة المال داخل الحكمة المنزلية

تأتي سياسة الدخل والخرج في المرحلة الثانية من عملية « السياسة المنزلية» . فبعد توضيح المرحلة الأولى ، سياسة الانسان ذاته ، ينتقل المفكر الحكيم الى البحث في الطرائق الصحيحة والسلوكات المثالية التي يجب أن تقود النشاطات الاقتصادية على صعيد الفرد وعائلته . بعد « تدبير » الذات ، وفق المُثُل العليا والآداب الفاضلة[1] ، يلي تدبير التدخيل والانفاقات اي ، بتعبير حديث ، قضية الموازنة العائلية .

وهنا ، في هذا القطاع المنزلي ، تَرسم الحكمةُ القواعدَ التي توفر المدخول اللائق والكافي ؛ ثم تناسب بينه وبين الانفاق ؛ وتُبقي على قدر من التوفير يكون احتياطياً أو سدّاً لنقص محتمل . دون أن يُنْسَى وجوب تأدية بعض الواجبات التي تدور حول الامتناع عن « كنز المال» ؛ وحول ضرورة الصدقة (المعروف ، الزكاة) رمزاً لفعل البرّ وتقديراً لارتباط العضو بجماعته .

٢ ـ الاقتصاد الجزئي أو الاقتصاد الصغروي

يكون الأب ، في اقتصاد المنزل ، أساساً أو البطل . فالأب ، في فكرنا

---

(١) سبق أن فرقنا بين الأخلاق وسياسة النفس : الأخلاق تقسيمات منطقية وتعريفات أو هي علم ، ومذهب مُمَنْهَج . أما سياسة النفس فآدابية في السلوك والعلائقية ، ومحاسبة للذات بغية تهذيبها الذاتي . لكنهما متداخلان ؛ وليسا منفصلين أو متباعدين ، في الفكرالحكمتي [الحِكْمي] .

وتقاليدنا، كان سيد البيت . إنه المتحكِّم في المرأة، والقوت ، والاولاد ، والخدم . لكن ـ وتقال للحقيقة أو مبدئياً ـ ذلك التحكم مقاد بأمور إلّهية ، وبقوانين اعتبارية ، وبأحكام أخلاقية أو بمفروضات فقهية . ما هو الآن التصميم المثالي الذي يجب اقتداؤه كي يوفق الرجل الحكيم بين الدخل والخرج أي ، بتعابير حديثة ، كي يستطيع تنفيذ السلوكات المحكمة اللائقة في مجال الاقتصاد الجزئي الذي هو اقتصاد صُغْرَوي (micro- économie) مقابل الاقتصاد الجَميعي الذي هو اقتصاد كُبْرَوي يهتم بالشؤون الاقتصادية للمجتمع وللدولة .

٣ ـ الحاجات في أساس النشاط الاقتصادي للفرد

يقول فلاسفتنا إن حاجات الانسان الى المأكل والمسكن تدفعه الى السعي . انه يبحث عن قوته . والبحث عن «رزقه » هو أساس بقائه ، وسبب استمراره . وبذلك فهو يبقى داخل الجماعة كي تتوفر له حاجياته ، ويتعاون مع غيره على تبادل الخدمات وتأمين التبادل . ذلك ما لا يحصل عند الحيوان الذي يكتفي بالاشباع الآني ، ولا يعمل الا لاشباع حاجياته دون السعي الى ما يفعله الانسان من بحث واع ، وبتفكير ، وبقصد الاستزادة ، وطلباً للتخزين . شددوا على دور القوت في السياسة المنزلية بل وفي بناء الحياة ، والبيت ، والعائلة ، واستمرار النوع . فطلبا للقوت يسعى الانسان في مناكب الأرض. وتلك الحاجة لاقتناء القوت وتكثيره تدفع الانسان الى بناء منزل يُحفظ فيه القوت ويُزاد . هذا المذهب في الاقتصاد استمر طويلاً في الفكر والتاريخ . وهو يجعل ، كما رأينا ، القوت في أساس نشوء العائلة والمجتمع . ويقدم بذلك تصوراً فريداً للاقتصاد ، ونظرة للنشاط الاقتصادي على أنه منعزل عن بقية الظواهر الاجتماعية ، وللانسان على انه منعزل او جزيرة قائمة بذاتها ، بلا تاريخ ، وخارج الجماعة والمجتمع ، ولا إجتماعي . . . ليس هنا مجال لعرض أسباب انغراس تلك النظرة أو الفهم الكلاسيكي للاقتصاد ؛ ولا مجال هنا أيضاً للرد على ذلك المذهب الفرداني واللاتاريخي .

٤ ـ النشاط القوتي [الاقتصادي] بشري الخاصية فقط

عند الانسان حاجة للغذاء ؛ وتلك الحاجة تدفع بقوة وغريزياً للبحث عن القوت . اذن ، فالحاجة للبقاء والاستمرار هي الدافع الأول والاساسي في الحياة العائلية والاجتماعية . والاقتصاد البشري يميز الانسان عن الحيوان : لا يبحث الحيوان عن قوته الا عندما يجوع ، حتى إذا أشبع غريزته توقف عن ذلك . اما الانسان فهو ، على العكس ، لا يكتفي باشباع غريزته او سد حاجاته من طعام وشراب ؛ هو ينظر الى المستقبل : يخطِّط ، ولا يكتفي بما يشبعه في هذه اللحظة أو تلك . وهذه هي ميزته عن الحيوان من حيث النشاط الاقتصادي ؛ فلا شك أننا لا نجد اقتصاداً في العالم الحيواني . حتى الحيوانات التي تخزن القوت لايام الجفاف أو لفصل الشتاء ، كالنمل يكدس قوته ويحافظ عليه ، لا تمارس أبداً ما يسمى بالنشاط الاقتصادي . كل ما عند النمل عمل غريزيٌّ ، متعلق بغريزة البقاء وبالمحافظة على النوع . لا اقتصاد إلا في المجتمع الانساني . الانسان ـ كما قال مفكرونا بحق ـ هو وحده الذي ينظر نظراً عقلياً ومستقبلياً وعملياً الى طرائق الدخل ، ثم إلى طرائق الانفاق ، ثم اخيراً يسعى لأن يدّخر ولأن يعطي الصدقات . ذلك كله يستلزم النطق ، والعقل ، والمجتمع الانساني . وهو ما رآه أقدمونا عن حق ، وبنظر سليم ، وعن إيمان بأن الانسان وحده قادر على أن يُجَمْعِن نشاطاته في إشباع حاجياته للقوت وفي الاقتصاد . والانسان وحده يُخضع النشاطات الاقتصادية لقيم اخلاقية بحيث لا يطغى على ما لغيره . فقد يكسب دخله بوسائل شريفة ، وينفقه في أبواب شريفة ، ويدّخر منه لغايات شريفة . ذلك ما لا يفعله الحيوان ؛ حتى ولا أقرب الحيوانات للانسان .

الفقرة الأولى : سياسة التدخيل أو آدابه وتدبيره :

لا مشكلة ، كما يرى ابن سينا مثلاً ، عند الذين ورثوا ما يكفيهم العمل . فالوراثة تغني المرء عن البحث عن تأمين مدخول . وهذا الصنف من الناس ، الذين لا يحتاجون لعمل ، يسميهم ابن سينا بالمكتفين . وهناك مكتفون آخرون هم الذين ينتفعون من عمل آبائهم . يقبل مفكّرونا ، فلاسفة وفقهاء وحكماء ، بالوراثة .

يقبلونها كطريقة تُبعد عن السعي الاقتصادي أو ، على الاقل ، تؤمّن الاطمئنان على دخل حَسَن ومستمر . وعلى ذلك فإن حكماءنا رسموا لتلك الفئة آدابية تحمي المال الموروث : توصي تلك الآداب بممارسة حُسْن التدبير ، والرعاية الممتازة ، وحسن المداراة ازاء المال الذي يكون بين يديّ ذلك الغني الوارث . فالثروة التي تأتي دون تعب لا تلبث ، إنْ لم نحافظ عليها بالآداب والتعقل والحكمة ، أَنْ تتبدد . ينفقها الوارث بسرعة إنْ لم يكن صاحب أدب ؛ وغير الحكيم يخسر ما يملك إلا إذا عرف الينبغيات وتصرف بموجبها (اهتمت الحكمةُ الشعبية بهذا الأمر) .

إن موارد المحتاجين للعمل متنوعة . ولا بد من وسيلة تدخيل ؛ وذلك لمصلحة الفرد والجماعة معاً . وقد رأى فلاسفتنا وفقهاؤنا وحكماؤنا أن وسائل الانتاج وأنواع العمل والاسترزاق هي :

أ - **الزراعة** : لم يقدم مفكرونا الاقدمون تحليلات للمداخيل الزراعية ، أو دراسات لذلك القطاع الشديد الاهمية في تاريخنا وفي حاضرنا . ففي إلماحه الى الزراعة لا يقدم المفكّر العربي القديم ، عموماً ، بحثاً مفصلاً عن عمّالها ، أو طرق استثمارها ، أو عن تنوع حاصلاتها ، ثم مشاكلها المتعددة ، ومستوى العيش عند الفلاحين وعلاقة كل ذلك بالسياسة العامة للدولة أو بالقطاعات الاقتصادية الأخرى . ومن الطبيعي ان لا نَطلب منه الكثير كأن يقوم بهذه الابحاث التي تتطلب تخصصاً أو على الأقل اهتماماً جدياً بالأمر . في تقسيم فلاسفتنا للصناعات ، كما سنرى ، يهملون الزراعة[1] . فلا يذكرها ابن سينا مثلاً . فكأنه متأثر بما كان يُعرف عن العرب في بداوتهم القائمة على عدم الاستقرار في ارض ما ، معاكساً افلاطون الذي كان يفضل الوضع الاجتماعي القائم على الزراعة . لكنه يكتفي في « الشفاء» بالاشارة الى وظيفة جمع الضرائب على الأراضي والثمار وما شابه من الحاصلات الزراعية . إنّ عدم الاعتبار للزراعة ، إنْ لم نقل احتقارها ، ملحوظٌ في الفكر العربي الاسلامي ؛ وذلك ملموس ايضاً في الفكر اليوناني وغيره من الحضارات القديمة .

---

(١) را : الغزالي ، « بيانُ تناولِ المال وما في كسبه من الوظائف » ، في : ميزان ، ٣٧٢ - ٣٨٧ .

يوازي ذلك الازورار عن الزراعة ، آخر أيضاً إزاء العمل اليدوي الذي هو ، في نهاية المطاف ، ضرورةٌ وخلق ورفعة للانسان .

ب ـ **التجارة** : قطاع آخر يوفر العمل والاستقرار عند الفرد وفي المجتمع . فالتجارة وسيلة أخرى شريفة الدخل ، ويوافق عليها الدين ؛ لكن لا يرغبها الخُلُقيُّ بقوة . لعل أَخْذَنَا للفلاسفة في سياقهم التاريخي ، وضمن القرائن الفكرية المجتمعية ، يسهّل فهمنا لأسباب عدم اهتمامهم بالتجارة ولنظرهم الحذر الى أخلاق التاجر ، والحُكْم على ذلك الدخل . لقد تخوفوا من التجارة لأنها تكون بالمال ، والمال وشيك الفناء ، كثير الآفات . وبالتالي فليست التجارة باباً للرزق أميناً . وبوجه عام ، يتنوع الموقف الفكري والخُلُقي إزاء التجارة ، والمال ، إنْ طرحناه على خلفية تاريخية اوسع : فمثلاً لا نجد عند ابن سينا عُمْق أو تزيينات الدمشقي ، أو اهتمامات الجاحظ وآخرون درسوا أثر التجارة في اخلاق التاجر كابن خلدون على سبيل المثال . معظم الكتّاب والفقهاء والحكماء ، تكراراً ، حذّروا من التجارة: كأنّهم يتذكرون ما كان يصيب التجار في كل عصر ومجتمع ، وعند كل اضطراب . ولنتذكر ما قاله الفارابي عن الغاء كل التجارات الخسيسة في المدينة . . . ذلك الموقف الحذر من التجارة نجده ، للمقارنة ، وبحكم الظروف التاريخية المشابهة ، عند القديس توما الاكويني الذي ينبّه ، رغم أنه ليس ضد التجار في المدينة ، الى مخاطر التجارة وأخلاق التاجر المعينة . لقد كان لارسطو ، ذلك السبّاق الى صياغة أمور معروفة وبسيطة كثيرة وكثيرة جداً ، السبق التاريخي ، لا القِيَمِيّ ، للانتباه بل لصياغة مبدأ التجارة القلِقة لقيامها على المال ، المال الذي كان في المجتمعات القديمة غير موفور السلامة من جانب السلطات إزاء التجار . وهو مبدأ سيكرّره مفكّرونا دون أن يكونوا ، وهذا تأكيد ، مكرّرين بذلك أرسطو أو أفلاطون أو بَريسونْ أو ثامسطيوس أو غيرهم . واذا كان من الحكمة الحذر من التجارة ومن أخلاق التاجر ، فانه على صعيد الاقتصاد العام (الكُبروي) تبقى التجارة ذات نفع أكيد في رأي الحكمة العملية والميدان الاجتماعي .

ت ـ **الصناعة** : هي المورد الاهم والمتنوع للمطلوب منهم السعي لكسب

المعاش ، إذْ ليس عندهم ما ورثوه لتأمين الحياة . والصناعات كثيرة ، بحيث تصعب على الحصر . منها ما هو ضروري في العمران ، شريف في الموضوع ؛ وهذا هو المفضّل والمقصود عند ابن سينا (المُمَثِّل للكتب التي مَنْهَجَت أو نَظَّرت لهذا الميدان) . لذا يضعها في المرتبة الأولى ، ويوليها أهتماماً أول . فبينما يُلمح لمداخيل شريفة كثيرة ، يتوقف عند الصناعة ويفصِّل أنواعها لكونها الاشرف من بين جميع أبواب السعي . فهي الأفضل ، لأنها أبقى وأوثق . وهي تتضمن عدة معان ؛ ولكن على ما يبدو فإن المعنى الاساسي لها هو المهنة الكتابية ، كالوظائف في الدواوين أو التعليم أو التدبير أو الاعمال الادارية :

ـ الصناعات التي هي من حيّز **الايدي** : لا تعني هذه الصناعاتُ الصناعاتِ اليدوية . إنها العمل الذي يتطلب الشجاعة ، أي أنها صناعة الفرسان والجنود . من هنا يتضح الاغفال للصناعات اليدوية والعمل اليدوي ، إذْ يبدو أنَّ صناعة كلمةٌ يُقصد بها ما يَتطلب جهداً جسدياً وأنّ صناعة الفرسان والجنود تتفق مع فضيلة الشجاعة التي يتصف أصحابها بالادارة والتضحية . كان من المألوف في دراساتنا التاريخية أن يُعيد الكتّاب هذا إلى فكرٍ كان يراه أفلاطون في تقسيمه للفضائل وللمواطنين في الجمهورية ؛ لعل القضية أوسع من ان تكون نقلاً عن افلاطون .

ـ الصناعات التي هي من حيِّز **العقل** : هي التي يمكن أن نطلق عليها اليوم الوظائف السياسية والادارية العالية . وهذا النوع من الصناعات يتطلب صحة في الرأي ، وسلامة في المشورة ، وحسن الارشاد والتوجيه .

ـ الصناعات التي من حيِّز **الادب** : وهي التي يمكن تسميتها في اصطلاحاتنا الحديثة الوظائف المكتبية والتعليم وبعض المهن الحرة . وتستلزم هذه الصناعاتُ المعرفةَ بالخط ، والعلوم اللغوية كالفصاحة والبلاغة . ويمكن الاستفادة منها في وظائف الدواوين ، وفي كتابة الرسائل والاستنساخ والتوريق . ويضاف إلى هذا النوع من الصناعات صناعتا الطب والتنجيم ، فإنهما من حيز الادب أيضاً .

وحدها هذه الانواع الثلاثة تحوز رضا الفلاسفة ؛ وهي تختص بأهل المروءة .

هي وحدها الصناعات الشريفة واللائقة لأنها من حيز الفكر والعقل ، ولا تستلزم جهداً وتعباً جسديّين بل تتطلب علماً ومهارة . ذاك نظر كان متأثراً بمجتمعه ، وبما هو سائد من تقاليد موروثة . كما انه كان موازياً للآراء اليونانية بالعمل ، حيث كان يعتبر العمل الجسدي مهانةً للانسان ، وتشويهاً لدوره كمفكر ينتمي لطبقة ارفع من طبقة الخدم الذين هم وحدهم يختصون بالاعمال الجسدية . وهذا ما سنراه واضحاً في فصل « تدبير الرجل خدمه » .

من جهة ثانية تطلب الحكمةُ العملية القضاءَ على صناعات عدة غير شريفة ؛ ويُدعى لنبذها وخلاص المجتمع منها . من هذه الصناعات : الدباغة ، والكناسة ، والتجارات الخسيسة ، وسائر الحرف التي لا تؤدي الى منفعة عامة للمدينة . هنا يتفق الفلاسفة والفقهاء : فمثلاً الفارابي دعا الى الصناعات التي لا تضر بالدين ، أو المروءة ، أو العرض ؛ « فإنه ليس كل وجه تكون فيه منفعة يَحْسُن لكل واحد أن يتعرض له » . أما ما تمليه الحكمة من شروطٍ تُفرض على صاحب كل صنعة فهي : إتقانها ، والتفوق بها قدر المستطاع ، ليعطي أفضل ما يمكنه في مجال هذه الصناعة . كما إن من أهم واجباته أن يلتزم بصنعة معينة ، وأن لا يتركها الى صنعة أخرى من حين لآخر . ذلك لأن في تغيير الصناعات للافراد مضيعة للوقت ، وهدرا للطاقات . وهذا ما يؤدي الى الضرر بالفرد والجماعة على السواء ؛ فيكون على الفرد أن يلتزم بالمهنة التي اختارها بعد البحث ، وبعد ان اختبرها ووجدها موافقة لطاقاته وميوله . وفلاسفتنا ، متّبعين أفكاراً يونانية وغير يونانية وسائدة مبذولة ، لم يخترقوا الزمن والشائع . فشددوا على الفصل بين الطبقات ، وعلى عدم جواز الانتقال من طبقة الى طبقة دون موافقة الحاكم الفيلسوف الذي ينشىء المواطنين كلاً بحسب إمكاناته والوجهة الملائمة له : إما الى طبقة حرّاس المدينة ، أو الى طبقة الحكام والفلاسفة ، أو الى الزرّاع . لقد ظنوا ان في تغيير المهنة أو الوظائف ضرراً بالفرد نفسه ، وبسلامة الاقتصاد العام للمدينة ، وبالمدينة كلها . وزعموا أن الانسان إنْ عمل في ما لا يتناسب مع استعداداته ، كأن يقحم الصانع نفسه في طبقة المحاربين أو المحارب يقحم نفسه في طبقة الحكّام دون جدارة ، يكون بهذا التبديل هادماً

للدولة ولنفسه وللوقت وبالتالي بعيداً عن الموقف الحكيم وما تمليه الحكمة العملية من معايير ومحكات نَظَر . لقد كانت حكمتنا آنذاك ترى المجتمع بنظرة راكنة غير تطورية أو لاحَرَكية ؛ وترى أن القائم لا يغيره الانسان بارادته ولا يخضع لرغبات بشرية .

الفقرة الثانية : سياسة الخرج أو آداب تنظيم وجوه الانفاق

في رسم الصورة الجميلة لوجوه إنفاق المال تتقدم مجموعة من « الآداب » التي يراها فلاسفتنا وفقهاؤنا تنظم السلوكات الفضلى للانسان في استعمال المال . وآداب الانفاق هي قواعد خلقية ممتزجة بالفروض الدينية ، وبالنظرة للانسان المثالي في الفكر العربي المنوالي ، آنذاك :

أ) الركيزة الأولى في آداب الانفاق هي لوحةُ مبادىء تشدد على الاتزان . انها نظرة اعتدال ، ودعوة للتوسط بين البخل والاسراف ، بين التقتير والتبذير . كلا الطرفَيْن رذيلة ، والاعتدال توسط ، والفضيلة في الوسط . الواجبُ ابتعادٌ عن النقيضين اي عن الكثير والقليل ، وحكم الدين يقضي برفض التبذير وانكار التقتير . والرجل المثالي ، الرجل الكامل ، يتجنب الافراط والتفريط في مجال الانفاق وفي كل مجال .

ب) والركيزة الثانية في آدابية صرف المال هي مبدأ عام يمليه الاختبار الحياتي ، والحس السليم . وهكذا فلا اجهاد للفكر في القول هنا بان الواجب يدعو للتوازن بين المدخول والمصروف . بعد مبدأ التوازن بين البخل والتبذير ، نلقى المبدأ عينه يقوم بين كفتي الدخل والخرج . فلا انفاق عن سعة عند فقير : بل لا بد من انفاق المناسب في الوقت المناسب ، وبحسب الدخل .

قد يقال إن فكرنا الفلسفي متأثر هنا ببعض الوصايا الهلينستية القائلة ، كما هو معروف في جميع الامم والازمان ، بضرورة الاسراف وبعيب البخل . لن نتوقف عند هذه التشابهات المعروفة . ولن نتفق مع القائلين بان اعتبار الفضيلة توسطاً مبدأ يوناني النبعْ ؛ فالقضية أغنى وأعقد . من الملحوظ أن فكرنا الفلسفي رغم إيمانه بالآية :

﴿ ولا تجعل يدك مغلولةً الى عنقك ولا تبسطها كل البَسْط ﴾ ، او بالآية : ﴿ والذين إذا انفقوا لم يُسْرِفُوا ولم يَقتُروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ ؛ يبقى أكثر تنديداً بالبخل. يدعو للابتعاد عن التقتير ، والاقتراب ما أمكن من الكرم . فالعامة ، كما يُقال ، لا يحترمون المُقتِّر . هنا لا نجد الكنديَّ بل ، للمثال ، شخصيةَ ابن سينا الذي ، كما أورد في سيرته السبّاقة لِـ « المنقذ » عند الغزالي ، كان أقرب الى الكَرَم أي الى النمط الانبساطي منه الى النمط الانطوائي . فالكرم ، وإقامة العلائق الواسعة مع الناس ، والارتباط القوي بالمجتمع ؛ تلك هي بعض شيات الحكيم في فكرنا المنوالي العريق .

الفقرة الثالثة : أحكام الادخار أو حكمته

تُعلمنا الخبرة اليومية ، والحكمة الشعبية ، مثلما يَعرف الانسان السويُّ ذلك ، ضرورة الادخار . فالتحسب والتوقع والتبصر مصطلحات ، من بين أخرى كثيرة ، تقوم على مبدأ حياتي بسيط هو أن الفرد في مجتمع قاس ، أو في طبيعة قاسية ، لا يستغني عن حفظ قسم من الدخل . ان الظروف الصعبة ، والاختبار اليومي ، والمثل الشعبي ، والفكر المتوقِّع والاستباقي ، عوامل تجتمع لتجعل من الادخار ضرورة بل تاجاً للنشاط الاقتصادي . بحسب الحكمة العملية المنغرسة في الفكر الآدابي والفلسفة والفقه يكون الادخار فضيلة تعني الحذر والحيطة للمستقبل . لكن الحكمة لا تذهب الى القول بالاكتناز الذي يرفضه الدين ويتخطاه واجب التعاون ؛ لذا لا بد من التصدّق على المحتاج أي تطبيق مبدأ التكافل الاجتماعي .هنا التراحم الاسلامي.

الفقرة الرابعة : أحكام الصدقة أو حكمتها

تفرض الحكمة العملية على المكتسب أن يُنفق بعضاً من أمواله في الصدقات على الفقراء والمحتاجين . إن عمل الاحسان [المعروف ، او الزكاة] واجبٌ اجتماعي ، ومبدأ اخلاقي . هنا الحكمة تتفق مع الوصايا الدينية التي توجب إخراج الزكاة ، على الاموال المكتسبة ؛ وذلك في آيات كثيرة مثل :

١ ـ ﴿وَأَقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . . . ﴾ .

٢ ـ ﴿ وأوحينا إليهم فعل الخيرات واقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ﴾ .

الا ان الحكمة العملية تقيد إخراج الزكاة بـآداب : هنا نجـد مبادىء أخـلاقية تحافظ لذلك العمل على نقائه وغايته الانسانية . فالشرط الاول هو ان تكون الصدقة سرّية لا تُدفع جهاراً نهاراً . والثاني أن يقلل من قيمتها ، وإنْ كَبُـرت . والثالث هـو وجـوب مواصلتهـا ، والا نُسي أثـرهـا . ثم ، وأخيـراً ، من الضـروري أن يـوضَـع المعـروفُ في أهله ؛ فيعـطى للمستحق (الفقـراء ، والمسـاكين ، وأبنـاء السبيـل ، الخ . .) . وفي ذلك كله نجد النظرة الدينية التي تقول بكتمان المعروف ، وبان لا يتبعه أذى ؛ إذْ : «قولٌ معروف خير من صدقة يتبعها أذى» . الزكاة فريضـة : لكنها يجب أن تعطى بمحبة واختيار حر ، وأن تكون مما نُحب ؛ إذْ «لن تنـالوا البـر حتى تنفقوا مما تحبـون» . وتكون طلبـاً لمرضـاة وجه الله لا لآستجـلاب الابّهة وبشكـل علني ؛ ودون توقّعٍ للشكر ممن يأخذها ؛ ومعطاةً للفقراء وأبنـاء السبيل والمسـاكين ومن اليهم من المحتـاجين . . . ولنتذكـر أنّ الدين يفـرض على المؤمن أن لا يعمل لاشباع مصالحه الخاصة فقط ، بل ولسد احتياجات المعوزين وتقديم العون لمن لا يستطيع العمل أو لا يجده . الطابع الادبي واضح في هذه الحكمة عند مفكرينا ؛ إذْ يعرفها أدبنـا في العديـد من القصص والاشعار . وهي مبـادىء عموميـة ، عالميـة ؛ نجدها في الفكر العالمي وفي الآداب الشعبية في الحضارات . وفي الحكمة الشعبية العربية ما هو قريب جداً من تلك النظرات في إعطاء الصدقة . وكذلك نجدها عنـد كتّاب الآدابية كابن المقفع ، مثـلاً ، في الأدب الكبير وفي الادب الصغيـر . ثم إن الفقهيات نسّقت وَمَذْهَبَت السلوكات المثالية لاخراج الصدقة . نتـذكر، مثـلاً ، ابن قدامة والغزالي . . . ونجد أن تلك المبادىء ، أيضاً وأيضاً ، تبلغ في الفكر الصوفي حدها الاقصى إذ تصل المحبة والايثار بالصوفي الى درجة تقديم نفسه أو كل ما يملك إنْ كان يمتلك . الصدقة والمعروف والزكاة مصطلحات ثلاثة ليست ، بوجه عـام ، ذات اختـلافات فيمـا بينها داخـل الفكـر الحِكميّ المتنـوع القـطاعـات . لا نجـد تفاصيل ، ولا إكثار كلام في القطاع الفلسفي ؛ فكأنَّ الموضوع يُترك للفقهاء ، أو كأنَّ القضية لا تحتاج لاكثر من التلميح . يُكتفى برفض جعل الصدقة وسيلة لاستجـلاب الجاه ، أو لتبخيس آخذها ، أو وسيلة للتخلص من أشياء لا نحبهـا (الفارابي ، ابن سينا ، الخ . .) .

الحكمة المنزلية أو السياسة المنزلية لا تنفصل عن الديني . إن الاخلاق العملية ، كقطاع من الدين في قسم عريض من الفكر العربي الاسلامي ، توجه النشاطات التدخيلية والخرجية والادخارية . . . ونجدها أيضاً وايضاً جلية التأثير في آداب الصَدَقَة . ان حكمتنا العملية عند الفلاسفة والفقهاء والآدابيين آمنت بمنفعة وضرورة وجود اغنياء وفقراء داخل المجتمع ، وبفرض الصدقة كطريقة تقرّب أو تساعد . لكنها وسيلة بسيطة هي الصدقة ؛ عَرَضية ؛ لا تكفي لاشباع أهداف اجتماعية . ليست اليوم ، ولم تكن قديماً ، مفروضة بوضوح وباكراه .

١ ـ ينابيع الاقتصاد المنزلي في الفكر العربي الاسلامي متمثلاً بابن سينا او الغزالي

هل كان ابن سينا ، أو غيره من المفكّرين في العالم ؛ بحاجة الى أن يأخذ افكاره حول الدخل والخرج والادخار عن الفلسفة اليونانية ؟ هل أخذ فكرنا العملي عن أرسطو أو عن مؤلفات منسوبة لارسطو[١] ، أو عن التراث الهلينستي أو المكتوب باليونانية في عهود متأخرة ، في مجال الاقتصاد المنزلي أو الاقتصاديات ؟ إن إشكالية الفلسفة العربية الاسلامية هي كلها ، وليس سؤالنا وحده ، التي هنا تَبرز وتُطرح . كررنا مراراً أن الدراسة الشاملة للفلسفة العربية الاسلامية لا تستطيع ان تنكر العامل اليوناني . لكنها لا تستطيع أيضاً أن لا ترى الا ذلك العامل وتنكر من ثمَّ ، من بين المؤثرات الوافدة والمُفاعِلة ، العامل الهندي والفارسي وربما الصيني وما الى ذلك . والاهم ؛ لا يستطيع النوع المتزن من الدراسة أن يغفل دور الوعي البشري الذي يقدم ردوداً متشابهة أمام المشكلات المتشابهة ، وأنَّ المجتمعات تقدم حلولاً لمشكلات متشابهة رغم الاختلاف النسبي للزمكانية وفي الحضارات . إن الاقتصاد المنزلي ، كما رأيناه أعلاه ، نتاج مجتمع ، وعمارةُ فكرٍ نَظَرَ وتدبَّر . ودون تطويل أو تفصيل ، فإن ما نجده من شَبَهِ أرسطو أو ما هو منسوبٌ لارسطو يعود إلى اكثر من

(١) قا : أرسطو ، الاقتصاديات (Les **Economiques**) .

التفسير بالنقل . لم يأخذ ابن سينا ، ومن تبعه أو سبقه كالفارابي ، أفكاره حول الاقتصاديات من أرسطو ، ولا من مصادر هلينستية مثل بريسونْ : لا من كتاب « **الاقتصاديات** » المنسوب لارسطو ، ولا من فيثاغورية جديدة ممثلة ببريسون هذا أو ثامسطيوس أو ما إلى ذلك من « وصايا ذهبية » ونصائح منسوبة الى جالينوس أو آخرين .

للاستناد هنا ، أستبيح الاذن بذكر اختبار : لقد سألتُ أحدَ القرويين ممن تلقى علومه الابتدائية أن يصوغ قواعد الخرج والدخل . ولو طلبنا من تلميذ في المرحلة المتوسطة أن يصوغ واجبات الانسان إزاء المال (التدخيل والانفاق) لأعطى مبادىء يعيدها كثيرون الى أرسطو المنحول وبريسون . يستند هذا التلميذ الى مبادىء عامة في الحكمة اليومية ، والاختبار المعيشي ، والتوجيهات القائمة على الحس السليم والفكر المتماسك . نعود الى محاكمة الشبه القائم بين سياسة الدخل والخرج عند ابن سينا (أو الفارابي ، أو الغزالي ، أو إخوان الصفا ، الخ .) وفي كتاب بْريسونْ (Bryson) الذي نشره بلسنر (Plessner) ؛ وسنعيد نشره قريباً. لا شك أن بين الكاتبَيْن شَبَهاً في الاطار العام ، وتوافقاً يصل الى درجة ناصعة . الا أنّ ذلك ينطبق على الهيكل أو البنى ؛ فالتماثل قائم بين التقسيمات الكبرى للسياسة المنزلية اي للفكرة العامة التي تقسم تلك السياسة الى سياسة للذات ، ثم للدخل والخرج ، ثم للزوجة ، فالولد ، فالخدم . ونلتفّ فنسرع هنا للرد ، وكما سبق ، بان اليونانيين صاغوا قبلنا أفكاراً مبذولة . لقد نَظَّم بريسونْ ، وَنَسَّق أفكاراً لا تستلزم كبير اعمالٍ للذهن كي يبلغها الفكرُ العاديُّ المستوى أو المعرفةُ بطريقِ السمع والنظر والتواتر .

نظرة شمّالة وأجْمَعية

وَحَّدَ الفكرُ الحِكميُّ العمليُّ الاخلاقَ والروحيّ والاقتصاد : لا يُفهمُ السعي لكسب اللقمة الا سعياً يقبله الدين ، وتقره الاخلاق . ولا يُرضَى بالانفاق الا في الوجوه الشرعية ، والمعقولة ؛ وباعتدال . وبعد ذلك فهو يفرض الصدقةَ وفق الشروط الروحية بحيث لا تُذِل الصدقة المحتاجَ ولا تحدِث في نفس المعطي شعوراً

بالاستعلاء . في اختصار ، إنّ الروحي أساسٌ تقوم عليه النشاطات الاقتصادية ؛ والدين يَطغى ، ويُغطّي سائر المفاهيم المتعلقة بالتدخيل والانفاق والادخار وما حولها . الفكرُ الاقتصاديُّ هنا دينيٌّ في مقوماته ووجوهه ، والدين هو حكمة عملية في جانب عريض منه .

ذلك الاقتصاد فرداني ؛ قائم على تصور الانسان كائناً فردياً دون علائق أو خارج المجتمع والجماعة ، ومجموعة من الغرائز والانانيات والانقفال . لا شك أن ذلك كان صفة « علم » الاقتصاد حتى تاريخ قريب . لكن مقصودنا ، مع ذلك كله ، هو الحكم بأن النواحي العامة التي هي نصائح داخل ذلك الاقتصاد المنزلي تبقى صالحة ما دام المجتمع الذي نعيش فيه يفرضها علينا ، ونقبله ، ونقبلها لانفسنا . والاهمّ ؟ إننا نجد في تلك النظرية نظرة أرستقراطية للعمل والنشاط الاقتصادي ، وَفَهْماً قائماً على الايمان بطبيعة معينة للانسان الخادم وأخرى للانسان السيد . إن نظرة الفكر الفلسفي للصناعة شديدة الارتباط بارستقراطيته ، وبحياة فلاسفتنا في الادارة والبلاط والعمل والثقافة . فالفيلسوف القديم رأى وظيفته أفضل الوظائف ، ورأى في علمه (طب ، فلسفة) أرفع العلوم وصناعة خاصة بذوي المروءة أي من هم أمثاله ومن طبقته . وذلك الفكر غير المنغرس جيداً في الواقع[1] يوافق ما يرى عصره ، ويبقى ابن بيئته ومجتمعه . وفي جميع الاحوال فإن افلاطون وأرسطو ، ونقولها للمقارنة موجّهة الى مُعْجَبي أو مُقدِّسي التراث اليوناني وخرافة معجزته ، لم يقولا بنظرة أرفع ولا بأخرى أعمق . تلك كانت المجتمعات القائمة في ظروف تاريخية ، وعلى أفكاريات من نوع معين من حيث التدخيل والتفكير أو النظر والسلوك .

في مسعانا للتحليل التاريخي لحكمتنا العملية المنوالية ، في حَيِّزاتها الفلسفية أو الفقهية أو عند كتّاب الاحكام السلطانية ، لا للتبرير ولا لمحاولات غسل . التفسير

---

(١) الفقهاء ، اكثر من الفلاسفة ، انغرسوا في المجتمع وحملوا همومه بواقعية ، وبسعي عيني نحو المشكلات اليومية للمواطن. را : الغزالي ، ميزان ، ٣٧٢ ـ ٣٨٧ ؛ إحياء ، ٢ ، ٦٠ ـ ٨٧ .

بالسياق التاريخي ، والظروف ودرجة تطور المجتمع ، هو التفسير الذي نرتكز اليه حتى وإنْ كان لا يكفي . بعد وعينا بالعوامل أو بالأخطاء والنقائص نرتفع لأننا نكون قد عرفنا وانتفعنا وحاكَمْنا . . وعلى هذا فإن قول فلاسفتنا بحسنات وسكونية الدرجات اجتماعياً واقتصادياً داخل المجتمع ليس قولاً خاصاً بهم . فقد كان لتلك اللامساواة ، عبر التاريخ البشري وتطور الاقتصاد، من يقول بحسناتها وسيئاتها معاً . وكذلك فإن الحكم المتجهم لا يلفظ على اقتصاد فلاسفتنا الفردي والضدّ يدوي إنْ لم نأخذه داخل الفكر البشري عامة حيث انتظرت البشرية والفكر الاقتصادي قروناً عديدة حتى جاء الفكر الحديث، وقبله ابن خلدون، ليقول إن كل عمل يؤدي منفعةً أو يخلق خدمات للناس هو عمل منتج . لقد كانت ظاهرة التقدير الفائق المعطى للصناعات « الشريفة » نتاج مجتمعات منغرسة في التاريخ والواقع ؛ وما يزال تقديراً قائماً في مجتمعاتنا الحديثة . كذلك فقد توجب على الانسانية تطورات كثيرة حتى تسقط التصورات المعهودة للانسان الاقتصادي . ووفق ذلك المنظور التاريخي ينبغي اذن محاكمة قولنا بأن تصور فلاسفتنا للانسان من الوجهة الاقتصادية هو تصور مسبق ، ومصاغ ، ومفترض ، وقبلَوي ، وفرداني . إن الاقتصاد القديم جماعي ، تجميعي ، وليس نشاط أفراد منعزلين ، فردانيين ، انتفاعيين ، أنانيين . الانسان مدفوعاً بالحاجة الى اقتناء القوت وتكثيره هو الذي ، بحسب نظرة فلاسفتنا وحكمائنا ، بنى المنزل وأقام النظم الاخلاقية والعائلية والانتاجية . ليس هذا صحيحاً الا عند من يفكر باعادة رسم التاريخ وفق الراهن أو انطلاقاً من الحاضر والمعروف والمتوجب . فليست المنفعة الشخصية ، ولا الأنانية والفردانية ، ولا الطمع ورغبة الاستكثار والتملك والسيطرة في أساس نشوء الاسرة كما تصورها القدامى . لا تقوم تلك الغرائز والرغبات في الاساس ؛ انها نتاج تطور . ليست قانوناً شاملاً ، وعاماً ، ووحيداً ، وكافياً ، ونافياً . قيام النظم الاجتماعية المتنوعة أعقد واوسع من التفسير بغريزة اقتناء القوت ومن ثمت بالرغبة الواعية والفردية بتكثير ما نملك .

أما توحيد الإخلاقي بالاقتصادي فقد استمر هو أيضاً في الفكر البشري شديد البروز حتى مجيء آ . سْمِثْ (Smith) . ألا تزداد باستمرار في أيامنا الحاضرة

الدعوات الى أنْسَنَةِ الاقتصاد ؟ ثم أليس الاقتصاد الذي يحتاجه بلدنا إقتصاداً اجتماعياً إنسانياً ؟ إنه إشباع لكل القطاعات في الانسان ، ولكل إنسان . وتستدعى هنا كثرة ما نشكوه من ظلم الاقتصاد اللامخطَّط واللاإنساني ؛ مع أن معنى الاقتصاد الانسانوي مصطلح حديث يختلف عن الحال القديم . ثم ، من زاوية أوسع ، أليس المال ، أو الاقتصاد ، بحثاً من همـوم الاخلاق ؟ أوليست الفلسفة ، ايضاً وايضاً ، نظراً لا يغفل المال ؟ بل أوليس المال للجماعة اهتمام من اهتمامات الفلاسفة ؟

الاقتصاد المنزلي هو ، في قول عام ، واجبية ازاء المال . ولذلك بدا مبادىء ، وَظَهَـرَ مثـاليَّ الـدعـوة ، دينيَّ العين والقـوام . والاقتصـاد المنـزلي ، كـالاقتصـاد الاجتمـاعي او الاقتصاد الانسـاني ، ذو طابـع مـا ورائي . إنـه يـرتبط بـالفلسفـة ، بالماورائيات ، بطرائق النظر . الا أنه من جهة أولى ، بالطبع ، نتاج واقع وتاريخ ؛ أو ابن المجتمع من حيث التدخيل والتعامل . واليوم ، ربما صار الاقتصـاد أشبه مـا يكون بمشكلة ماورائية . فكأنَّ المال يرتدي صبغة فلسفيـة ، ومعنى ماورائيـاً . لقد تحـدث البعض عن المشكلة الاقتصـاديـة على أنهـا بنْتُ مـوضـوعٍ أو « مشكلة ماورائية» . ان المـال ، كما عـرفت البشريـة منذ القـديم ومع بـدايات الـوعي ونمو الشخصية واستقلالهـا النسبي عن الجماعـة ، مؤثرٌ في تكـوين الاخلاق والعـلائق . فالمعروف أن دور المال في تكوين العلائق مع الزوجة ومع الولد ومع الخدم ، داخل الاقتصاد المنزلي ، هو دور فعال . ولذلك فان فكرنا الفلسفي يطلب خَلْقَنَة moralisation المال ، وقيادة ذلك الدور للمتسلط الأكبر في مجتمعاتنا . تبقى نظرتنا للاقتصاد العام (الكُبْروي) للدولة . ففي الشفاء ، كشاهد أو مثال ، نجد وباختصار : رفض المتعطل ، وواجب نفي البطال ، وإنكار النشاطات اللامنتجة ، والعلائق الاقتصادية بين الدول ، والوظائف الاقتصادية والاجتماعية للحاكم (الدولة) . وكل هذه مبادىء بحثتها بمثالية ووعظانية حكمتنا العملية ليس في شكلها الفلسفي فقط ، بل وايضاً الفقهي ، والآدابي ، والموجود عند كتّاب الأحكام السلطانية والمفكرين العموميين[1] .

---

(١) المفكر العمومي هو الذي يكتب في الشؤون الاجتماعية والأمور العامة دون أن يتقيد بمنحىً فكري محدد .

القسم الثالث
السياسة الحكيمة للمرأة والنظرة المنظِّمة للعلائق الزوجية

الفقـرة الأولـى

١ ـ قطاع العلائق الزوجية داخل السياسة المنزلية

إن « سياسة المـرأة » هي ذلك القسم من السيـاسة المنـزلية (أو تـدبير شؤون المنـازل) التي تقمّش وتخطط للتـوجيهات والارشـادات الفـاضلة التي على الـزوج تَرَسُّمها في سبيـل إقامـة الانسجام داخـل المنزل ، والـوحدة والفضيلة في العـلائق العائلية .

الزوج ، في تلك اللوحة ، يمثـل الأولويـة والسلطة . انه القيّم ، والـراعي ، والرئيس . وهو مالك البيت ، والمدبر الأكبر ؛ ويدعم سلطته أو « صلاحياته » بكونه يقوم وحده بنشاطات اقتصـادية : هـو المدخِّـل، والمنفق . كما ان سلطتـه مدعـومة بـالكثير من المـواقف المجتمعية : الفقهيـة ، والشرعيـة ، والتقاليـد المعهودة . . . فسلطته ، اذن ، يقرّها ويفرضهـا المجتمع من جهـة . ثم انها ، من جهـة أخرى ، متركزة بيد تملك أو تعطي وتحجب . الا ان بعض الوظائف والصـلاحيات المعـطاة للمرأة تبقي ، كما سنرى ، على شيء من التوازن داخل البنية العائلية .

٢ ـ نشوء العائلة

يختلف الانسان ، بحسب قول فلاسفتنا ، عن الحيوان في طريقة البحث عن القـوت . فالانسـان يفكر ، ويخـطط ، ويحفظ ، ويتوقـع ، ويـطلب الاكثـار . امـا الحيوان فانه « ينبعث في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحـدوث العطش ،

وينصرف عنهما بعد الشبع والري غير معبىء بما أفضَلَهُ ، ولا حافظٍ لما احتازه ، ولا عالم بعود حاجته اليهما »[1] .

واذن ، يحتاج الانسان ، كما سبق ، « الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ويحرسه لوقت حاجته . فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ **المساكن والمنازل**» .

ثم ان الانسان ، ويقصد ابن سينا بذلك الرجل الواعي والراشد ، لما « اتخذ المنزل واحرز القنية احتاج الى حفظها»[2] . ولو أقام الانسان ، هو نفسه ، على القنية (القوت وما يقتنيه من ممتلكات أخرى) حافظا لها فانه يفنيها « قبل أن يزيد منها » ؛ ويعود بذلك الى السلوك الخاص بالبهيمة « التي تسعى الى مرعاها مع حدوث حاجتها » .

وهكذا فان الانسان مرغم على « استخلاف غيره على حفظ قنيته » . ولا تطمئن النفس على ذلك العمل ، الا الى الزوجة : « وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل » . المرأة اذن مطلوبة لتقوم بدور الراصد أو الحافظ على الممتلكات والأرزاق والأقوات او ، بكلمة واحدة ، القنية . ووجود القنية يستلزم البحث عن امرأة ؛ ومن ثمت يتأمن استمرار البقاء او تحدث « علة البقاء والنسل » بحدوث الولد . واذ يكثر عدد الرعية تزداد الحاجة « الى الاقوات واعداد فضلاتها لاوقات الحاجة » . فيحتاج الرجل عندئذ الى « الأعوان والقوام والى الكفاة والخدام » . وهكذا نصبح أمام راعٍ (سياسي) يسوس « مَنْ تحت يده » . . . تؤلف تلك الجماعة الصغيرة ، اذن ، رعية . ويؤلف المنزل « مدينة مصغَّرة . ويكون الرجل سائساً أو رئيساً او مدبِّراً : الملك مؤدِّب الأمم ؛ وربُّ المنزل مؤدِّب أهل المنزل ومعلمهم ؛ والمعلِّم . . . ؛ والله . . . [قا : الفارابي ، تحصيل، ٨٠] .

٣ ـ الحاجة الى السياسة المنزلية ، عامة ومستمرة

يرى فكرنا الحِكْمي أن كل انسان بحاجة الى تلك السياسة . والسبب أن كل

---

(١) و (٢) ابن سينا ، كتاب السياسة (نشرة النقدي ، بغداد ، ١٩٢٩) ، ص ١٠ .

انسان ، ملِكا كان أم سوقة راعيا أو مرعيا ، محتاج الى « قوت يمسك روحه ويقيم جسده ، والى منزل يحرز فيه ذات يده ، ويأوي اليه اذا انصرف عن سعيه ، والى زوج (زوجة) تحفظ عليه منزله . . . ، والى ولد يسعى له عند عجزه . . . ، والى قوام وكفاة يعينونه ويحملون ثقله » (ابن سينا ، كتاب السياسة ، ص ١٢) . وهكذا فان الحاجة هنا عامة وشاملة : فكل شخص هو راع[١] . والرجل مدعو الى ان يقوم بوظيفة تماثل وظيفة الراعي ازاء قطيعه . فالراعي (المسيم ، صاحب السائمة) يلزمه ان « يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهارا ، ومن الحظائر والزرائب ليلا ؛ وأن يحرسها ويختار لها المشتى والمصيف والماء العذب ؛ وأن . . . ؛ وأن « يسوقها الى مصالحها ويصرفها عن متالفها » . ذلك هو أيضاً ما يفعله رئيس المنزل : يحوط الاهل والولد والخدم والتبع (الاتباع) بعنايته ويتحمل مؤونتهم وعليه « احسان سياستهم وتقويمهم » . إن سياسة هذا الرئيس المصغَّر ، ازاء الشعب المصغر ، في داخل « المدينة » (المجتمع) المصغرة ، هي « التقويم بالترغيب والترهيب ، وبالوعد والوعيد ، وبالتقريب والتبعيد ، والاعطاء والحرمان » .

٤ ـ الزوجة شريك وقَيِّم وخليفة للرجل

قولُ حكمائنا ما قاله ابن سينا : « المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه » . وتلك النظرة تعني أن الزوجة ليست متاعاً ، أو شيئا ثانوياً ، أو ذات قيمة مبخسة ومسفَّلَة ؛ لكن هذه النظرة الايجابية لم تكُن عميقة ولا كافية . يتابع ابن سينا فيقول ان «المرأة الصالحة» هي ، بالنسبة لزوجها، «قيِّمته في ماله» . ثم هي ، بَعْدُ أيضاً ، « خليفته في رحله » . هنا نستطيع التأكيد على ان المرأة داخل المنزل ، تقوم بوظائف كبرى : فهي شريك ، وقيّم ، وخليفة للرجل . ليست هي خارج المنزل ، وداخل المجتمع الكبير ، بتلك القيمة البارزة التي تأخذها داخل البيت . لقد انتظرت المرأة قروناً ، وتطورات كبرى ، حتى وصلت الى ما وصلت اليه اليوم داخل حكمتنا الراهنة .

---

(١) قا : الحديث النبوي : كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته .

٥ ـ رسم الخصائص المثالية للزوجة ، آداب الزوجة

تُكثِر الحكمة من ايراد المعروف في التراث والسائد والخبرة اليومية عن الصفات التي يجب أن تتحلى بها المرأة . فالمرأة الأفضل ، المرأة المثالية أو « الكاملة » ، هي ذات الخصائص التالية :

أ / **خصائص ذاتية** : على المراة ان تتجه بحيث تكون سلوكاتها مثالية . فخير (افضل) النساء هي : العاقلة، الديِّنة ، الحيية ، الـفَطِنة ، والودود . مطلوب منها اذن : التعقل ، والتدين ، والحياء ، والفطنة ، والوقار ، والرزانة (وهذا يتناقض مع ما يلقى عليها من نقائص) . . .

ب/ **خصائص تجاه زوجها وأولادها وبيتها** : تدعى المرأة لتتحلى بالآداب التالية : النصح ، وبذل الحب ، والامانة . . . ومن آداب الزوجة بذل الخدمة ، وحسن التدبير ، والتقدير السليم ، بحيث تزيد القليل في منزلها ، وترعى شؤونه بخدمتها واخلاصها . ومن الآداب أيضاً أن تجلو أحزان زوجها وتلاطفه وتسليه .

يبدو مما سبق أن الزوجة تبذل وتعطي ، تسلي الهموم ، وتخفف ، وتحسن التدبير ، و . . . ، و . . . فكأنها تعتبر في التراث الآدابي والحِكْمي عموما صاحبة قدرات سحرية ، وعليها واجبات أو مسؤوليات مثالية لا واقعية . تنسى تلك الآداب للزوجة أن المرأة كائن له همومه وشخصيته ، وأنه اكثر من أن يقوم بالترفيه ، وتخفيف الهموم ، ومحو السيء والكالح .

تحمّل الحكمة المرأة الكثير من الواجبات والدعوات لأن تكون مضحية ، وناصحة ، ومرشدة ، وتقوم بدور العقل والفطنة والوقار والهيبة والطبيب النفسي ومنسق الموازنة العائلية ، و . . . . وهكذا فان المرأة شريكة للرَّجل ؛ الا انها ذات واجبات تقترب من المثال اكثر مما هي تقوم على التحليل .

٦ ـ سياسة الرجل للزوجة

ترسم الحكمة (عند الفلاسفة والفقهاء) ، متغذِّيةً بالسائد والموروث، سلوكات

مثالية تتوجب على الرجل ازاء الزوجة كي يؤدي وظيفته كسياسيّ وكراع ، أو كرئيس يقيم حسن التدبير والصلاح بين الرعية . وتلك المبادىء ينسقها ، للمثال ، ابن سينا على الشكل التالي :

أ / **الهيبة الشديدة** : الهيبة للرجل مبدأ أول . وما زلنا حتى اليوم نسمع ان الرجل القويّ في البيت بانه « صاحب هيبة » . والمرأة « اذا لم تَهَبْ زوجَها هان عليها . واذا هان عليها لم تسمع لامره ، ولم تصغ لنهيه » . والهيبة هي أنْ تسمع الزوجة كلامه ، وأن تُصغي لنهيه . إنها ، أيضا ، الحالة النفسية الاجتماعية لعلاقة أَمْرِية (إكراهية، إخضاعية) . ففي تلك العلاقة تكون الزوجة مأمورة ، والرجل آمراً مدبراً .

يتوقف ابن سينا مطولا عند «الهيبة» . فهي ، كما سبق ، شديدة الانغراس والاستمرار في التراث العائلي عندنا . فيشدد على توصية الزوج بالتمسك بهيبته . لأن المرأة عندما يهون عليها زوجها لا تكتفي بعدم اطاعته بل انها تسعى حتى « تقهره على طاعتها ، فتعود آمرة . . . وتصير ناهية . . . ، وترجع مدبرةً . والويل حينئذ للرجل مما يجلبه له تمردها وطغيانها ، ويجنيه عليه قصر رأيها وسوء تدبيرها ، ويسوقه اليه غدرها وركوبها هواها من العار والشنار والهلاك والدمار » (ابن سينا ، م . ع . ، ص ٣٣) .

والهيبة اكتسابية : فهي مرتبطة بشخصية الرجل . انها احترام الرجل لنفسه ؛ أو اكرام الرجل نفسه ، وصيانته دينه ومروءته ، وتصديقه وعده ووعيده .

ب / **الكرامة التامة** : إن « الهيبة الشديدة » لا تكفي الزوج لاقامة السياسة المثالية . فهناك « كرامة الرجل اهله » . وتلك الكرامة تكون على ثلاثة أشياء هي : «تحسين شارة الزوجة، وشدة حجابها ، وترك اغارتها » . فهذه « الاشياء » تجلب المرأة أو تشدها الى زوجها ، وتجعلها تطلب الاستدامة . وهكذا فان المرأة خوفاً من ان تزول تلك العلائق وذلك الاكرام لها من جانب زوجها ، تزيد من بذل النصح والقيام بالواجبات التي سبق ذكرها .

تغزر في الحكمة العملية ، في التجسيد الفلسفي لها ، دعوة الرجل لأن يكون هو الأساس والبطل والراعي ، والى حسن رعاية الزوجة عن طريق احترامها وتحسين وضعها ومظهرها . ذلك انه كلما كانت المرأة أعظم شأناً وأفخم أمراً كان ذلك ادل على نبل زوجها وشرفه ، وعلى جلالته وعظم خطره (بحسب تعبير سيناوي) . باختصار ، ان المرأة العظيمة دليل على الزوج العظيم ؛ والاهتمام بها دليل نبل ، وشرف ، وعظمة ، وجلال . بكلام آخر ، الغَيُّ وسوء التدبير وقصر الرأي وركوب الهوى ليست سوى خصائص المرأة التي تتمرد ، والتي تطغى ، وحيث يكون الزوج فاقداً هيبته .

ت / **شغل الخاطر بالمهم** : لقد كررنا ان ما يقوله ابن سينا هو الشائع والسائد والموروث وحصيلة الحكمة الشعبية والاختبار اليومي او المعرفة السمعية البصرية والاخبار المتناقلة . ينطبق ذلك الحكم على المبدأ الثالث الذي يجعله الشيخ الرئيس ركيزة في « سياسة الرجل أهله » والذي هو تحويل انتباه المرأة الى الداخل ، الى مصلحة الزوج والبيت والولد . ففي الحالة المعاكسة ، اي اذا انشغلت عن سياسة « اولادها وتدبير خدمها وتفقد ما يضمه خدرها من اعمالها » ، فانها تصبح خالية البال ساقطة الشغل . ومن هنا فلن يكون لها « همٌّ الا التصدي للرجال بزينتها ، والتبرج بهيئاتها » . ينطبق ذلك لا على المرأة فقط ، بل وعلى الزوج ايضا . لكن حكماءَنا ، وفقهاءنا بشكل خاص ، هم أقسى على المرأة . ارادوا لها ان تبقى مهتمة بشؤون البيت والزوج والولد . وذلك حال الماضي وثقافته ، بل والعالم كله قبل أجيال قليلة .

٧ ـ نظرة أجمعية ومحاكِمة

ليس نشوء الأسرة بتلك البساطة التي نجدها مرسومة أو متخيلة في الفكر الفلسفي . فليس الزواج حفظا للقنية ، أو استكثاراً لما نمتلكه . فهذا تصور للتاريخ خيالي ، خطي ، منطلق من الحاضر . وهنا جهل بالتطور ، والحضارات البدائية ، ونشوء العائلة وانواع نشوئها وانواعها وتطورها واختلافها باختلاف المكان والانتاج وعوامل بيئية واجتماعية متعددة . بكلمات تقول الأكثر ، إن ذلك التصور لنشوء العائلة

هو نتاج ثقافة متطورة ، ودين متطور مسبوق بالكثير من الايمانات والعقائد والوقائع . وقد وجد الفيلسوف السند لذلك لا في مجتمعه وحضارته فقط ، بل وفي الحضارات القريبة منه ، وبخاصة في التراث اليوناني ، وفي كتاب بريسون على وجه الترجيح والتشبيه .

ومن جهة اخرى ليس الزواج قائما على السبب الذي رأيناه أعلاه . فذلك سبب غير كاف ؛ بل هو بسيط وخفيف . واذ نحن لا نفصل هنا الاسباب ، فاننا نكتفي بالاشارة الى عوامل اخرى نفسانية وبيولوجية واجتماعية واقتصادية . ولكل من تلك العوامل دوره في الاقدام على الزواج ، أو في تكوين العائلة الأبوية (للمقارنة : نظام الأمومة ، شبه المشاعية ، المجتمع الأبوي) . بل ان ابن سينا نفسه يقول ان الزواج ضرورة لبقاء النسل وللحفظ على الأخلاق ؛ وذاك كله شائع في حكمتنا المنوالية ، ومكرور .

نتوقف للمحاكمة عند النقاط الاتية : اختلاف النفسية عند الرجل والمرأة ، القساوة على المرأة أو الجانب السلبي في النظرة السوداء لها ، الفلسفة والاحكام الفقهية على المرأة ، آداب المرأة وآداب الزواج في التراث ، المراة في سلامان وابسال او المرأة كرمز للشر ، الاثر الهلينستي (تاثير بريسون) ، مقارنة مع افلاطون وأرسطو .

تقوم السياسة المنزلية المذكورة على بعض الاسس النفسانية والتحليلات للطبيعة البشرية . وهكذا فان سياسة الرجل زوجته ترتكز على معرفة نفسانية خاصة أو بطبيعة خاصة يقال انها طبيعة المرأة . فالمرأة ، في تلك النظرة ، ذات قدرات معينة وبالتالي ذات وظائف مرتبطة بتلك القدرات الموروثة الفطرية . والمرأة ، وان اعتُبرت شريكة الرجل وقيِّمته وخليفته فانها تبقى ذات طبيعة مختلفة عن الرجل . ليس هذا فقط ، بل هي دونه ذكاء وقدرات عائلية . ليست هذه الأفكار خاصة بحكمتنا فقط . فهي نظرة عامة ، طويلة الأثر والتأثير في الحضارات والامم والتاريخ . هل قال افلاطون في « طيماوس » اشياء جيدة عن المرأة والعبيد ؟ قال في الجمهورية باحكام على المرأة عميقة وسباقة .

وارسطو ؟ لقد قال ان المرأة اسرع الى الدموع ، وغير اهل للثقة ، وسلبية متلقية ، واميل الى الانفعالات والحسد ، تقودها العواطف ، وذات ذكاء ضعيف . . .

ثم حتى ايام غير بعيدة قدم شوبنهور آراء اسوأ واكثر شؤما وتشاؤما . إذْ قال : إن المرأة ادنى من الرجل ، وان عقلها ليس نفاذا او رفيعا .

بل ان تلك الانفعالية عند المرأة التي قال بها فكرنا القديم ، نجدها عند علماء النفس في هذا العصر . فهذا هيمانْسْ (Heymans) يقول : «ان رد النساء على اثارات ضعيفة يكون بانفعال اقوى مما يكون عند الرجال . وكذلك فان ردهن ، على الانفعالات عينها ، يكون عندهن اقوى مما هي الحال عند الرجال » . بكلمات اخرى ، الانفعالية عند المرأة اقوى مما هي عند الرجل ، ونشاطية المرأة تقوم على العواطف بشكل رئيسي ؛ ذاك رأي باحث معاصر .

باختصار ، الكلام عن الانفعالية والعاطفية عند المرأة لما يزال حتى عصرنا هذا ؛ وحتى في بلاد اعطت المرأة مكانة واحترامات والاعمال المتنوعة . وحتى الكلام المتخيَّل عن نزق المرأة وتقلباتها السريعة ، ونقصها العقلي ، لم يَنْتَفِ بَعْدُ في المجتمعات كافة . لعلها تنتظر الأطول بعد من التطور والتغييرات في المجتمع والعمل والنظم . فما زال القول قائما بوجود فوارق نفسانية بين الجنسين . واحكام ابن سينا او الغزالي وهذا الفيلسوف أو ذاك الفقيه على المرأة ، من وجهة العواطفية والاحكام والقرارات ، ما تزال حتى اليوم تجد الشبيه أو ما يشبه الشبه . ان فرويد مثلا ، يجد ان المرأة ذات طبيعة نفسانية ، أو خصائص خاصة بها ومختلفة عن الرجل . لقد كررنا أن آراء اخوان الصفا القاسية في رمز الشر أي في المرأة ابنة عصرهم ، ونتاج مجتمعهم . بل وتلك كانت حال المرأة في الحضارات . وما يزال القسم الكبير من تلك الأحكام سائداً في الكثير من المجتمعات والأوضاع . وقساوة ابن سينا على طبيعة المرأة أو تبخيسه لها ، وان دون تصريح كاف ، تقترب من النظرة السوداء لها الموجودة في الفقه عموما . بل ، وكما سبق ، فان آداب الزوج

والزوجة هي هي الآداب التي يقولها كتّاب الفقه ، والأخلاقيون ، والوعّاظ ، ومقمشو الوصايا والأمثال المرتبطة بالسلوكات المثالية التي تحكم العائلة .

النظرة التاريخية تجعلنا لا نفتش عن مبررات للمقولة بالحجاب ، ولا ترينا في الحجاب كبير ضير ، سواء عنى الاحتشام ـ كرد فعل ضد الغواني ـ أو عنى الدلالة الاسلامية وكما ورد في القرآن من حيث هو اسدال غطاء على الشعر فقط مع القيام بكافة الاعمال . ليس ذلك الزيّ حاجزاً ؛ ولم يكن ولا يقدر أن يكون معيقاً أو مانعاً أو مؤخراً . إنه قضية طفيفة ؛ ليس أمراً إدّا . لقد توافق الفكر الفلسفي مع الفكر الفقهي في قطاع الحكمة المتعلقة ببناء المرأة الحكيمة .

٨ ـ رجعة الى تشابهات واجتيافات

يبرز التلاقي ، ونقاط الشبه الكثيرة ، بين ما يقوله ابن سينا (او اخوان الصفا أو الغزالي) وبين المكتوبات الهلينستية: ان كتاب «الاقتصاديات» الذي يعزى الى ارسطو يحتوي نقاطاً كثيرة يقولها حكماؤنا في معرض واجبات (وآداب) الزوجة في بيتها . فمثلا : يقول « **الاقتصاديات** » ان المرأة ، بلطفها وحسن معشرها ودماثة سلوكها ، يجب أن توفر لزوجها السعادة في البيت ؛ وعليها اطاعة زوجها وان تكون دائما في خدمته . وهي صاحبة السلطة في شؤون البيت أو أنها « سيدة الشؤون الداخلية للمنزل » ، والمرأة الفاضلة هي التي تنظم أمور الدخل ونفقات الخرج . . . وهكذا فان نظرة كتاب « الاقتصاديات » الهلينستي ، حتى لا نقول انه لارسطو ، الى الزوجة داخل البيت تُشبه الى حد بعيد ما رأيناه أعلاه عند فلاسفتنا . ثم ان تكوين الـ « أوئيكوس» هو هو تكوين المنزل عند فلاسفتنا . والتوافق قائم بينهما ايضاً في مجالات القطاعات الأخرى للسياسة المنزلية . بل وحتى ترك اغارة المرأة ، على سبيل المثال الذي يقوله ابن سينا لاقامة السياسة الحكيمة داخل المنزل ، نجده في « الاقتصاديات » المعزى لأرسطو والذي هو ، في تحليلنا ، ليس احدى الينابيع النظرية في الفكر الاقتصادي العربي المنظم في عمارات. لكن إن كنا لا نعرف شيئاً عن معرفة فلاسفتنا بكتاب « الاقتصاديات » المذكور ، فاننا نعرف أنهم عرفوا جيدا

كتاب بْريسون : « تدبير المنزل » (يقول مسكويه إنه يأخذ عن بْريسونْ) مثلاً . إن سياسة الزوج امرأته عند بْريسونْ توازي ما سيقوله عن الظاهرة عينهـا ابن سينا في « كتاب السياسة » . وكذلك فان دامسطيوس [ثامسطيوس] كان مقروءاً عند الفارابي ثم عند الغزالي في مجال السياسة المنزلية . وكان أسلافنا، ابتداء من الكندي حتى ابن رشد، يؤمنون بان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنّى وجدها . ومع اعتقادي بأن فلسفتنا ربما تكون قد أخذت الصورة العامة أو التقسيم العام عن بريسون وعن ثامسطيوس ، فاني لا أرى انه كان استقاء أو انتفاعاً كثيراً . فالمضامين هي من النوع الذي يعرفه الانسـان دون كبير عناء داخل الحياة اليـومية ، والاستعمـال الشائـع والمألـوف ، وفي الخبرة المتوارثة ، والحس السليم .

إن الحكمة التي اهتمت برسم القواعد والسلوكات في المنزل المثالي والمرأة المثالية كثيرة : فهناك اعمـال ابن المقفع ، ومـا يشبهها عنـد الجاحظ ، وعنـد كتّاب الآيينـات والوصـايا والـفقه ، أي في قـطاع الآدابية عموما حيث نجـد قواعـد حسن المعاملة والرعـاية للنـاس فيما بينهم والتي قلنـا إنها تختلف عن المـذهب الانساني [الانسـانويـة/ الانسـانـانيـة] الـذي يجعـل الانسـان مقيـاسـا أول للحقيقـة والخيـر والأخلاق . أما مذهب حكمتنا في المرأة ، من حيث هي إنسانٌ ذو عقل ومسؤولية ، فهـو مذهبٌ متميـز بازدواجيـةٍ في القيمة . إنـه متكافىء القيمـة : فمن جهـةٍ يبخِّس المرأة ؛ وهو يمجّدها من جهةٍ أخرى . إنه يُسفِّل قيمتهـا وعقلها وقـدراتها وطبيعتهـا الانثوية ؛ الا أنه في الآن عينه يوليها وظائف يؤدّيها صاحبُ النضج العقلي والانفعالي والمكانة اللائقة في المجتمع .

الفقرة الثانية

١ ـ أعمومة

الكلام عن المرأة في الحكمة العائلية كثير، وبمثابة مجموعة من المواقف الآيلة الى الفقهيات والخِبْروية والمعرفة بالسمع والمشاهدة . إن المرأة في ذلك المنظور مدروسة من وجهة النظر الآدابي ، أو من حيث ما يتوجب عليها ان تكون وما يتوجب على الرجل ان يكون تجاهها . ذاك كي تستقيم العلائق ، وتحافظ الأسرة على ديمومتها في اطار من الحكمة والاطمئنان .

نجد نظرة أخرى أهدأ الى المرأة ، والى العائلة بشكل عام ، في موسوعة ابن سينا الكبرى : «الشفاء» . في تاج «الشفاء» ، اي في صفحاته الأخيرة[١] ، يقدم ابن سينا آراءه في المرأة من حيث الدور والمكانة وفي الزواج . وهي أحكام متسمة بنظرة السياسي ، وعقل الفيلسوف أو الدارس للمجتمع ولأهمية الأسرة داخل المجتمع وفي السياسة العامة للمدينة أو ، بمصطلح حديث ، للدولة . وهكذا فان أفكار ابن سينا الناضجة حول المرأة والعائلة ، وعلائقها بالمجتمع الكبير وبالدولة ، هي ما كتبه في « الشفاء » . وهي أفكار انضج مما نجده في « كتاب السياسة » ، ومأخوذة على مهاد أوسع ، وتعكس التراث الحِكْمي لابن سينا . وهنا نستطيع القول إن ابن سينا السياسي ، هو ابن سينا المنطقي ، وابن سينا الفيلسوف : لقد كان منهجه في السياسة ، او في النظر الى العائلة ، هو هو منهجه في الماورائيات . إنه المنهج عينه الذي يدرس واقعه مستنيراً بالفكر « العالمي » المكون من الهلينستية ، واليونانية ، والفارسية ، وغيرها ، . . . وهنا يدرس المرأة في واقعها الحضاري الديني

(١) را : ابن سينا ، الشفاء ـ الالهيات ، ج ٢ ، صص ٤٤١ ـ ٤٥٥ .

بطرائق معرفية اخرى هي غير نظرة الفقيه ، وأحكام الزوج ، وآداب الكتّاب الأخلاقيين وأُجموعات الوعاظ والمقمشين .

إلا أن الكلمة الأولى بقيت للشائع في عصره وتراثه حيث تنظيم العائلة كان شأناً من شؤون الدين والاعراف . فما هي وظائف الدولة في المجال العائلي بحسب ابن سينا ـ الذي نأخذه هنا كعيّنة ـ في « الشفاء » ؟

٢ ـ نشوء المدينة ونشوء العائلة ، أسبقية العائلة وضرورة التعاون

رأينا ، في كتاب السياسة ، ان العائلة تنشأ من حاجة الانسان الى زوجة تعاونه في شؤون القنية . وكذلك فان المبدأ عينه موجود في نشوء الاجتماع إذْ الانسان لا يستطيع العيش «لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجته »[١] . هناك إذن موازاة بين نشوء المجتمع ونشوء العائلة . لا بد من التعاون ؛ « حتى اذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً » . والاجتماع ليس فقط لاستمرار الحياة بل ـ وهذا مبدأ قاله أرسطو عن الانسان الاجتماعي ـ هو ضروري لبلوغ أو لتحقيق الهدف والكمال .

٣ ـ وظائف الشارع (السان ، الخليفة ، الدولة) في مجال الزواج والأسرة

أ / إن « أول ما يجب أن يُشَرَّع فيه هو أمر التزوج المؤدي الى التناسل »[٢] . والوظيفة هنا هي ، في البدء وعلى الأهم ، التحريض عليه لأن به « بقاء الأنواع » . من هنا « تحريم الأفعال التي إن وقع فيها ترخيص أدى الى ضد ما عليه بناء أمر المدينة ، مثل الزنا واللواط ، الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل اركان المدينة وهو التزوج »[٣] .

---

(١) م . ع . ص ٤٤١ .

(٢) و(٣) م . ع . ، ص ٤٤٨ .

ب / وإنْ استعملنا مصطلحات حديثة جاز القول إن « المادة الثانية » في « قانون الاحوال الشخصية » السينوي هي وجوب أن يقع الزواج « وقوعا ظاهرا لئلا يقع ريبة في النسب» (م . ع . ص . ع .) .

هنا يشرّع ابن سينا وراثة المال الذي لا بد منه في المعيشة . والسبب الآخر ، لوجوب علانية الزواج هو ، بالاضافة الى تفادي الخلل في انتقال الأموال الموروثة ، أنَّ إبقاء الزواج خفياً يمنع « وجوب نفقة بعض على بعض ، ومعاونة بعض لبعض ، وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه » . إن خفاء المناكحات ، ذلك الذي يحجب تعاون أفراد الزواج الواحد ، حُكم فقهي معروف ؛ ولعل ابن سينا هنا ، كما أفترِض ، يود التعبير اللائق عن رفضه للزواج المؤقت ، زواج المتعة أي الزواج « العُرْفي » .

ت / **التشديد في الطلاق ، ردعه ، دور المحبة في العائلة** : والمبدأ الثالث أو (المادة الثالثة) متعلق بالطلاق . فواجب التشريع تشديد علائق الزواج وتثبيتها حتى لا يقع «مع كل نزق فرقة» . فيؤدي ذلك إلى تشتيت الشمل الجامع للاولاد ووالديهم ، والى تجدد احتياج كل إنسان الى المزاوجة . وهكذا ترى الحكمة في الطلاق أنواعاً من الضرر كثيرة هي : تشتيت العائلة ، والزواج مرة أخرى أي اقامة عائلة جديدة . والطلاق لا يشتت فقط الشمل الجامع للأولاد ووالدَيْهم ، بل هو أيضاً يمنع المحبة داخل العائلة إذْ « ان اكثر أسباب المصلحة المحبة ؛ والمحبة لا تنعقد الا بالألفة ، والالفة لا تحصل الا بالعادة ، والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة» : المخالطة تولد المحبة ، والمحبة بين أفراد العائلة قوام الحياة وأساس العواطف الألفة .

ث / **شروط الطلاق**: إلَّا أن الحكمة العربية الإسلامية ـ ممثلةً بالدين ـ وعلى قلم ابن سينا ـ ترى أن تفكيك الزواج جائز أحياناً إذ «أن من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ ، ولا حسن المذاهب في العشرة أو بغيْض تعافه الطبيعة » . وفي حالة أخرى يجب أن يكون إلى المفارقة سبيل إذا كان المتزوّجان لا يتعاونان على النسل . وهكذا

يجوز الطلاق ـ مع وجوب أن يكون مشدَّداً فيه ـ في حالة عدم الاتفاق بين الزوجين ؛ وفي حالة عدم الانجاب. في تلك الحالتين ، وفي الأولى خاصة ، فإن عدم الطلاق « ربما أدى إلى وجوه من الفساد » ؛ ولأن « من الطبائع ما لا يؤالف بعض الطباع. فكلما اجتُهِد في الجمع بينهما زاد الشر والنبو ونغصت المعايش»[1] .

ج/ **التشديد في الطلاق وشروطه**: تشدد الحكمة ، في قيادتها للحلقة العائلية داخل المجتمع ، على إبعاد الطلاق عن أن يكون فعل نَزَق، أو متسرعاً. ولذلك فالمرأة « لا يكون في يديها إيقاع هذه الفرقة. فإنها بالحقيقة واهية العقل ، مبادِرة إلى طاعة الهوى والغضب»[2] . ويوضح ابن سينا قوله عن المرأة : « فأما أنقص الشخصَيْن عقلاً، وأكثرهما اختلافاً واختلاطاً وتلوناً ، فلا يجعل في يديه من ذلك [الطلاق] شيء»[3] . ولذلك فهو ينقل حق الطلاق إلى الحكام الذين « إذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر فرَّقوا » . ولكن الأحسن أن يسبق ذلك محاولات لإصلاح ذات البين .

وحيث أن الواجب أن يكون تغليظ الأمر في معاودة الطلاق أشد من تغليظه في الابتداء ، فإن ابن سينا يقول بمنفعة أن لا تحل الزوجة لزوجها بعد الطلاق الثالث إلاَّ «بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض فوقه ، وهو تمكين رجل آخر من حليلته بنكاح صحيح» . بذلك ، أي « إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف ، إلاَّ أن يصمم على الفرقة التامة» . أما من يقبل بذلك النوع من التحليل لإعادة الحليلة بعد طلاقها الثالث ، فشخص وأمثاله «خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم» . أخيراً ، إنْ وقع الطلاق يلزم الرجل في ذلك غرامة ؛ وكل ذلك أحكام يتفق عليها حكماؤنا[4] .

---

(١) و (٢) م. ع. ، ص ٤٤٩ .
(٣) م. ع. ، ص ٤٥٠ .
(٤) للمثال، قا: الغزالي، إحياء، ج ٢ ، صص ٢١ ـ ٤١ ؛ ابن رشد، بداية المجتهد...، ج ٢، صص ٤٥ والمايلي .

ج/ رفض تعدد الأزواج للواحدة ، وقبول مبدئي الحالة المعاكسة :

حيث أن المرأة هي ، كما سبق ، « واهية العقل ، مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب ، وأشدّ [من الرَّجل] انخداعاً ، وأقل للعقل طاعة[1] ؛ فإن الاشتراك فيها [تعدد الأزواج لها] «يوقِع انفةً وعاراً عظيماً، وهي من المضار المشهورة » . لكن ابن سينا يرى ان تعدّد الزوجات للرجل « لا يوقع عاراً ؛ بل حسداً . والحسد غير ملتفَتٍ إليه ، فإنه طاعةٌ للشيطان» . وفي مكان آخر ، يعود ابن سينا فيبرر امتلاك الرجل للمرأة ، وجواز زواجه بأكثر من واحدة ؛ بسبب أن الرجل هو الذي يكسب . وذاك سبب يفسِّر ـ حتى هذه الأيام ـ وضعيَّة المرأة والعلائقَ العائلية داخل المجتمع .

ح/ **تشريعات على الزوجة** : لذلك فمن الحري «أن يُسنّ عليها في بابها التستر والتخدّر» . ثم ، من جهة أخرى ، فإنه «ينبغي أن لا تكون المرأة من أهل الكسب كالرجل» . ولها أن تُكفَى من جهة الرجل ؛« فيلزم الرجل نفقَتَها » . ومقابل تلك النفقة عليها ، اي بسبب وظيفة الرجل الاقتصادية ، فإن الرجل «يملكها ، وهي لا تملكه ؛ فلا يكون لها ان تنكح غيره» . ويجوز للرجل ، بحكم دوره الانتاجي ، التزوج من اكثر من واحدة (ابن سينا ، م . ع . ، صص ٤٥٠ ـ ٤٥١) . واذن يكون «البضْعُ المملوكُ من المرأة بإزاء ذلك» [اي بكون الرجل يعمل وينفق] . «ولست اعني بالبضع المملوك الجماع ، فإن الانتفاع بالجماع مشترك بينهما ، وحظها اكثر من حظه . والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك» . وهذا رأيٌ آخر لابن سينا يعرفه جيداً التراث ، والحكمة الشعبية في بلادنا حول امتلاك الرجل للمرأة ، وحول خصائص الأنثى وإضطهادها .

إلا أن للمرأة حقاً هو أن تتولى الولد بالتربية . إذْ «يُسَنّ في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدَيْن بالتربية : أما الوالدة فبما يخصها ؛ وأما الوالد فالنفقة» .

وآخر التشريعات ، في مجال العائلة ، هو أن يُسَن على الولد خدمة والديه « وطاعتهما وإكبارهما وإجلالهما ؛ فهما سبب وجوده . ومع ذلك فقد احتملا مؤنته

---

(١) هي هي آراء الغزالي (والفارابي ، واخوان الصفا ، الخ .) في طبيعة المرأة وعقلها .

التي لا حاجة الى شرحها لظهورها » .

خ/ **حكمة متفقٌ عليها** : من الواضح ان ابن سينا يورد أحكام الفقه في تكوين العائلة ، وتعريف الزواج وشروطه ؛ ثم في آداب الطلاق ، وواجبات الزوجة والولد والزوج ، والنظرة الى التوريث . . . وهكذا ينقل الفيلسوف الى صعيد مدينته الفاضلة التشريعات الاسلامية الخاصة بالزواج : فهو يجعل ما هو ديني سياسياً أي سُنَناً تفرضها الدولة كي يصلح «بناءُ أمر المدينة» . ويجعل حكيمنا العائلة أول ما يجب أن يُشَرَّع فيه .

إنْ كرر ابن سينا في « الشفاء » بعض آرائه في « كتاب السياسة » فإنه يبقى ، كما رأينا ، أوضح في ذلك الفصل الأخير من موسوعته الذي خصصه لِـ « عقد المدينة وعقد البيت : وهو النكاح والسنن الكلية في ذلك » . ففي هذا الفصل يتضح أخْذُ ابن سينا للبيت على أنه مدينة مصغَّرة ، وللتشريعات العائلية على أنها تماثِل « السنَنَ الكلية» اي التشريعات العامة المنظِّمة لشؤون المجتمع ، وللزوج (الأب ، الرجل) على انه الرئيس (الحاكم) . وقد سُرِدَت تلك التشريعات على بساط واسع اي ضمن وظائف الدولة ، ومسار المجتمع ، ولهدف إقامةِ المدينة الفاضلة والعائلة المتماسكة ومن ثمة السياسة الفلسفية والحاكم الذي يكون ، مثل ابن سينا ، وزيراً وفيلسوفاً أو حكيماً حاكماً .

فضّلنا دراسة موضوعنا عند ابن سينا لا عند الفقهاء لأنه يربط السنن العائلية بالسنن الكلية وبالنظر الأجمعي الجمّاع . وكذلك يختلف مقمِّشو الوصايا وكاتبو الآدابيّة الانسانية عن التقديم المحكَم للسياسة المنزلية عند الفلاسفة : ففي القطاع الأول نجد وصايا مكدسة دون ان تكون هادفة لبناء نسق أو مباديء وتحليلات ودراسة . هذا ، بينما نلاحظ في الحكمة أو التنظيمات عند الفارابي أو ابن سينا تبويباً منطقياً ، وصياغة بناء عام ونظرة شاملة متدرجة هي منظَّمة ومحكَمَة . هنا تنظيم ؛ أما هناك فتجميع بغية الاقناع عن طريق التكرار والاكثار والترهيب والترغيب . هنا فكر يحلل ؛ وهناك إرشادية هي خلاصة تجربة المجتمع وأحكام الفقه والشريعة .

أقامت حكمتنا العائلة على التمركز حول الاب ، وعملت على تعزيز سلطته داخل المنزل . الا اننا نستطيع من جهة اخرى ملاحظة أفكار اخف وطأة على المرأة كما نرى ، للمثال ، عند ابن رشد . وحتى الشيخ الرئيس بقي معلقاً بين موقفين هما : اعتباره للسيدة ام الأمير مجد الدولة التي كانت تساهم في تدبير الحكم والادارة ؛ اما الموقف المضاد فهو السمعة غير النقية للجواري ، وقساوة الحياة الزوجية في بعض الحالات او المتاعب التي قد تحدث داخل البيت . ونلحظ عند حكمائنا الايمان بأن المرأة عرضة للخيانة الزوجية ، وذات قابلية سريعة للزنى . من هنا التشديد ، كما يفعل الفقهاء ، على فرض الحجاب خشية الزنى وما يؤدي اليه من خلل في العائلة والمواريث والنسب .

وعرفت حكمتنا كثيرين كانوا أرأف بالمرأة من الغزالي الذي جمع قصصاً عديدة تظهر المرأة ذات خصائص تقترب من الخنزير والعقرب والقرد والكلب والفأرة والثعلب والحرباء . ولذلك ـ تغطية وتخوفاً ـ شدد أبو حامد على خصائص الزوجة الفاضلة ووجوب أن تكون متدينة وفيّة ، ولودة ، ودودة . . فلا عدل ، كما يظهر ، في النظرة الواحدة الى المرأة . ولم يكن هناك عدل في العلائق العائلية ؛ ولا داخل المجتمع والسلطة . فالمجتمع كله ، أو البنية الاجتماعية كلها ، كان قائماً على عدم الاتزان العلائقي التاريخي .

القسم الرابع
اليَنْبَغِيّات الحكيمة تجاه الرقيق

١ ـ النظرة الأولى ، الحكمة والرِّق

رأت الحكمةُ في الرقيق (الخادم ، المولى ، العبد ، المملوك) مساعداً ، ومتولّيا لأعمال ، ونائباً عن آخر . . . إنه كالجوارح للجسد : فهو يد ، وسند وبديل . الرقيق كثير النفع : يؤمن لانسانٍ آخر الراحة ، والعمل الأقل أو العمل غير اليدوي ، والانصراف الى عمل أجزل عطاء .

وفي نظريات حكمائنا ، ولا سيما الفلاسفة منهم ، آراء سلبية في فهم شخصية الرقيق وطبيعته ووظائفه . الا أن الطرائق التي رسمتْها حكمتنا للعلائقية والتعاملية في ميدان الرق تَظهر لنا حتى اليوم متسمة بالنضج ، والاعتبار الهادىء ، والمسحة الانسانية أي بالصفح والتسامح ثم بالمحبة والرحمة[١] . فالرقيق ، داخل تلك الحكمة، معتبرٌ بمثابة عضو يتجه نحو الاستقلال وامتلاك ارادته واختيار قِيَمِهِ . وهو أيضاًعنصرٌ داخل شبكة من العلائق السائرة صوب المساواة (كان النبي يأكل مع خادمه) والمتشحة بالأخوة والتراحم .

بعد أن دخلت الحكمة ميدان النفس البشرية ، ثم ميدان القوت والحياة اليومية والعلائقية الاجتماعية ، ثم ميدان التربية ، ها هي بعدئذ تنتقل الى حلقة اجتماعية

---

(١)وقد اهتم حكماؤنا الفقهيون بظاهرة العتق . وبذلك أتى العتق المفروض (عند القتل الخطأ ، الحنث في اليمين ، الافطار المتعمد ، الظِّهار) ، والعتق بالمكاتبة ، وبالوصية ، وبأمرٍ من الحاكم . فقد كان التحرير غسْلاً ، أو تقرباً من الله ، أو تكفيراً ، أو اذا أتى العبد بعمل متميز ،[قا : الرقيق والرِّقَّة] .

خاصة بالسيد القادر والرقيق التابع[1]. **ليس موضوعنا هنا تعقب عوامل نشوء ظاهرة الرق . فأسباب ذلك معروفة ، وتأثيرها في التاريخ العربي الاسلامي** موضوع آخر مختلف عن همومنا هنا أي : عَرْضُ الآدابية التي حكمت علاقات المالك والمملوك ؛ ثم محاكمة لتلك الموجِّهات للسلوك تكون وفق مبادىء هي احترام الشخصية ومدى القيمة المعطاة للبشري بغض النظر عن موقعه الاجتماعي أو عرقه وما الى ذلك من محدِّدات خارجية وأطر للانسان . هل كانت فعالة عميقة الروحَنة (والأَنْسنة) التي سكبتها حكمتنا النمطية الينبوعية على تلك العلائق الاجتماعية ؟

٢ ـ تبرير للظاهرة ، العمل محقّر ومبخّس

الخادم [المملوك ، الرقيق ، العبد] للانسان مثل الجوارح للجسد . لولا الخدم لفقد الانسان [الحر ، المالك] راحته ، واضطر الى مواصلة القيام والقعود ؛ وهذا مما يتعب المتعضّي . وذاك أيضاً يعدّ من إمارات الخفة ، ودلائل الجهل ؛ وفيه مهانة وذهاب الرزانة . ومن جهة أخرى ، رأى حكماؤنا أن في ذلك الفصل بين من يعمل ومن لا يعمل ، وبين من هو حر ومن هو مملوك ، خصالٌ تُظهِر اختلاف الخادم عن المخدوم والرئيس عن المرؤوس . من أجل ذلك كله (أي من أجل أن العمل يُستبعد ، والمهانة تُدفع وتُرفَع ، وتَبقى الرزانة ، و . . .) يجب حمد الله على ما سخّر لنا منهم .

٣ ـ القاعدة الاكبر ، المنتَهض الاساسي

المبدأ الأول والأشمل هو وجوب تفقد أحوال الخدم ، وعدم إهمالهم ، والرفق بهم . فيجب أن نحسن معاملتهم ؛ لأنهم بشر مثلنا يمسهم الملال والفتور ، ولهم حاجات وميول . بيد ان الحكمة صاغت ، في هذا المجال ، آدابية وطرائق : هناك قواعد مثالية تحكم تصرف كل طرف ؛ وهناك معارف تقدَّم للرجل [للمالك ، للقدير] كي ينتفع الى الحد الأقصى من خادمه ويستخرج المردود الأكبر .

---

(١) عن سياسة (الحكمة التعاملية الصالحة) للرقيق ، را (للمثال) : إخوان الصفا ؛ ابن سينا ، كتاب السياسة ، صص ١٦ ـ ١٧ ؛ الغزالي ، إحياء ، ج ٢ ، ٢١٩ ـ ٢٢١ ؛ ابن رشد ، بداية . . . ، ج ٢ ، صص ٣٢ ـ ٣٣ ، ٤٠ ، الخ .

٤ ـ خبرات ومعارف حول حسن اختيار الخادم واختباره

توصينا الحكمة هنا بأن لا نتخذ الخادم الا بعد المعرفة به ، واختباره او امتحانه . يكون ذلك بأن نُعمل فيه « التقدير والفراسة والحدس والتوسم » . . . وهكذا فمن النافع هنا تجنّب اختيار أصحاب الوجوه الدميمة (لأن الاخلاق ، في رأي البعض من حكمائنا القدامى ، تابعة للخُلُق)[١] وأصحاب العاهات . وينبغي عدم الثقة بذي الظرف والفطنة والدهاء الظاهر ، لأنه لا يخلو من الخداع والمكر . . . وهناك نصائح أخرى ، منها التفصيلي ومنها العملي والخفيف ، تُطرح بكثرة وغزارة . وجلّها لا يُغني معارفنا ؛ ولا يطور الخبرة .

٥ ـ اختيار العمل الصالح ؛ إبقاؤه في مركزه بلا تغير

يوضع الخادم في المكان المناسب له : ينظر المالك لأي أمر يصلح ذاك الخادم ، وأي صناعة ينتحل ، وأي عمل يتفوق فيه ؛ حتى يُسند اليه دون غيره . والتوضيح هنا غير مطلوب ، ولا هو مجْدٍ ؛ إنه يذكّر بمقولة مفادها أن لكل انسان داخل المجتمع موقعاً يجب أن لا يغيره . وتلك مقولة مكروهة ، في الفكر الراهن ؛ ومملوءة بالمقولات المقنَّعة والسلبية .

٦ ـ الخبْرات ، قواعد سياسة الخدم

تقضي سياسة الرجل لخدمه بعدم نقل الخادم من عمل الى آخر . لقد رأينا أعلاه أن المعارف والخبرات ترى أن في تحويله من صناعة الى أخرى سبباً من أسباب الفساد لأن كل واحد يجب أن يختص بصناعة محددة ، ويحترف عملاً معيناً . ولا يصح نقل الخادم من عمل اتقنه الى آخر تنفر منه طباعه ، أو لا يحبه . فمثل ذلك يفسد نظام الخدمة ؛ بل وحتى إن عاد الخادم الى عمله الأول ، بعد نقله ، صار فيه أسوأ حالاً .ومن القواعد الأخرى أنه ينبغي عدم صرف الخادم فوراً ؛ لأن هذا من دلائل ضيق الصدر ، وقلة الصبر ، ثم ولأننا سنحتاج الى غيره أو قد نبقى بعد ذلك بلا خادم .

---

(١) من الوجهة اللغاوية ، قا : خُلقٌ ذَميم وخَلْقٌ دَميم .

ثم ماذا بعد ؟ ينبغي على السائس ان يجعل خدمه يعتقدون أنهم لن يفارقوه أبداً ، وأن يُتحقق لدى الخادم أنه شريك صاحبه في نعمته ، وقسيمه في ملكه ؛ وأن يأمن العزل والصرف . بل وذلك ضرورة لأن الخادم متى أدرك أن مكانه غير دائم ، وأنه كعابر سبيل ، صار لا يعتني بعمله .

٧ ـ الثواب والعقاب ، طريقة الى توفير النفع الاكبر والتثمير الأنتج

توصي السياسة بتقويم الاعوجاج بالتأديب ، وبالعفو عند المزلة (وقد فصّل هنا الفقهاء اكثر مما فعل الفلاسفة) . واذا عاد الى الذنب بعد التوبة ، فَلْيلمِسْ الرجلُ خادمَه بعض السطوة . واذا ارتكب الأخير جناية ، توجَّب صرفه من العمل . والا أفسد الخدم الآخرين .

ان الاستنفاع هنا هو مصدر السياسة :لقد اجتهدت هذه القواعد كي تساعد على الاستعمال الأمثل للعبد ، وعلى جعله يقدم الجهد الأقصى والمردود الأكبر . كما أن تلك القواعد نظمت للمالك أيضاً الدروب التي تجعله ليس فقط يقطف الثمرة الأنضج بل وأن يحقق لنفسه الراحة الأفضل ويبذل الجهد الأقل ويستمتع بوقته الى الحد الأكبر .

لكن التعاملية ، أو الينبغيات التي تحكم واجبات المالك والمملوك ، قصدت الى الروحنة ، الى جعل العلاقات « مثالية » . فماذا هي ؟ إنها :

٨ ـ المعاملة المثالية ، الحكمة أو التدبير المثالي للمسوس

قدمت الحكمة واجبات كثيرة في هذا المجال ؛ ملخَّصها واجب العناية الحسنة ، والرعاية اللائقة العطوفة . والانطلاق في ذلك من الموقف القرآني[١] ، والسنَّة . تتلخص الواجبية حيال العبد بالحديث النبوي : « اتقوا الله فيما ملكت ايمانكم : أَطْعموهم مما تأكلون ، وأكسوهم مما تلبسون ؛ ولا تكلّفوهم من العمل ما

---

(١) را : القرآن ، سورة النساء ، ٣٦ .

لا يطيقون . فما أحببتم فامسكوا ، وما كرهتم فبيعوا . ولا تعذبوا خلق الله : ملّككم إياهم ؛ ولو شاء لملّكهم إياكم »[1] . وفي المأثورات ، والحكمة التعاملية عند حكمائنا ، أن العبد (قنبر ، مثلاً) يدعى لأن يلبس حتى أفضل من لباس سيده ؛ وأن يتعاونا بلا فوارق وتمييزات . . . وتلك آدابية عرفتها شخصيات كثيرة في حضارات الانسان : عومل الرقيق برقّة في مصر القديمة ؛ وكانت تشريعات مانو ، في الهند ، سمحاء أيضاً إذْ أجازت للسيد أن يقتر على نفسه ولم تجز له أن يسلك السلوك عينه حيال عبده . وبرغم ما يقوله أرسطو ، للمثال ، عند اليونانيين عن الأرقاء فقد كانت القوانين تمنع التسلط المطلق وتوصي بالرحمة . من هذه الاعتبارات التاريخية ، وعلى ذلك السياق من الحضارات ، تُقرأ الحكمة العربية الاسلامية في فهمها للرَقيق ، ولعتقه التدريجي المتعدد الأسباب والمقاصد : حالتذٍ يَظهرُ النقصُ في الدراسات التقريظية التي لا تعالج الوقائع والأحداث بل تسقِط نظرةً تبريرية ورؤية كليلة على التاريخ . لقد كانت حكمتنا المنوالية ، في ذلك المضمار ، سمحاء بلا ريب ؛ لكنها لم تسبق الزمان وليست هي طفرة . فهنا تميزت بالواقعية ، والبراغماتية[2] ؛ وسحبت آدابيتها الرقيقة ليس فقط على الرقيق ، بل وأيضاً على أسرى الحرب[3] . الا أننا ، في جميع الأحوال ، نرى أن في التصنيف الى سيد وعبد يقوم تقسيم ثنائي هاجع للانسان الى جسم وروح ، شيخ ومريد ، دنيا وآخرة ، عقل وشهوات . . . ولقد كان على حكْمتنا المنوالية ، التي رأيناها مسكونة بهاجس الضّمّ واللّمّ ، إعمال الفكر في ضمّ ولَمّ هذه الثنائية أيضاً ، وثنائيات أخرى تقسم المجتمع الى مستقوٍ ومستضعَف ، يتيم ومسكين وعابر سبيل من جهة والى غير محزون ولا محروم ومطمئن من جهة اخرى . ولا تُغفل أخيراً حكمة التعامل مع القريب والجار .

---

(١) يستشهد به الغزالي ويستند عليه ، في : إحياء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ .

(٢) للمثال ، را : الحليمي ، التاسع والخمسون من شُعَب الايمان ، باب في حق السادة على المماليك ؛ الغزالي ، ج ٢ ، صص ٢١٩ ـ ٢٢١ .

(٣) القرآن ، سورة الانسان ، ٨ . وفي السيرة النبوية بضعة حالات ظهر فيها النبي قائلاً : استوصوا بالأساري خيراً ؛ أحسِنوا إساره ؛ أو معلّماً أصحابه الاعتناء بالأسير .

الفصل الثالث

علم النُظُم السياسية المستقلة عن الدين والسياسة الشرعية (علم السياسة المحض)

تطورت حكمتنا النمطية بحيث انفصل عنها علمُ السياسة. كوَّن هذا ميداناً مستقلاً عن الشرع والظواهر المحلية؛ كما أنه بَنَىٰ أفهوماته الخاصة؛ ورنا لأن يكون علماً عقلانياً صرفاً أو فلسفة تنظِّر للفعل السياسي، وللإنسان، وللنظام السياسي الاجتماعي اللامحلي.

القسم الأول: علم السياسة المحط أو الفلسفي

١ ـ الفرصة والامكان لاوالية التحدي وبناء استقلال علم السياسة

تفرض القراءةُ الاجتماعية للفلسفة العربية الاسلامية التعقب للتفكيرات والتبصُّرات في نظرها الى ما كان في النظم (الدساتير، أنواع المدن، المدينيات، الخ . . .) السياسية اللامحلية أو القائمة في « الذمة العالمية للسياسة » . هنا تنصبّ المعرفةُ المنظَّمةُ على دراسة عقلانية محضة للظاهرة السياسية المنفصلة عن الشرع أو عن الافكار الدائرة حول الخلافة والاستئمار . بذلك فالرؤية هنا متحررة من المحلي ، والمتميز أو العندياتي [الذاتاني ، الذاتيّ النزعة] . وهنا ينفسح المجال للعقل ، لأصحاب البرهان ، أن يتفوقوا على أهل النظر والجدال او أن ينعتقوا من المسبقات والحزازات والمحاذير ؛ مما يتوفر هنا الامكان للتفلسف ، للحكم على الفعل السياسي ، للاطلالة على الأعمّ والأشمل في الحكمة والمعيار والمنهج .

كان يوفر هذا القطاع لفلاسفتنا المساحة والزمان كي يكوّنوا السياسة كعلم مستقل ـ لقد فعلوا ذلك بشأن علم الأخلاق ؛ وكي يمارسوا إوالية التحدي التي تحلِّل وتجابه ، وتلغي إواليات المماثلة والقياس والتبرير التي حكمت ، ميادين كثيرة في الحكمة العملية (المباحث في الخلافة ، نصح الملوك ، الآدابية . . .) . إن البلاغيين وأهل البرهان ، بحسب تقسيم ابن باجه ، يقفان هنا وجهاً لوجه فيُعْرف كل منهما بالآخر : البرهانيون يتحررون من الآدابية والاستنجاحية والكلاميات ، ويدققون البصر والفكر بحثاً عن المعرفة ، وفي النظري والمجرَّد[1] .

---

(١) أرجعنا ، أعلاه ، النظر في الخلافة الى مباحث في العملي والتطبيقي والنفعي ؛ كحال الفقهيات وما اليها .

٢ ـ أرسطو : الذريعة والنبع

ينهل أهل البرهان ، في هذا القطاع العالمي من الحكمة العملية ، من الخطابة لأرسطو ، ومن كتاب الأخلاق ؛ أما كتاب السياسة فقد سبق التنبيه الى أنه «لمّا يُلتقَط بعد» الا في نقول وإشارات . ثم ماذا ؟ بعد هذا الظن بتأثير المنهل الأرسطي قد نتساءل فنعرض ذلك الافتراض على المحك . يعني هذا جواز افتراضٍ آخر يقضي بأن المنتَهضات الارسطية استُخدِمَت للانطلاق ، كمعطىً ، كذريعة أو ما شابه وما شاكل[١] ؛ ولعل الانبهار بالفكر العالمي آنذاك أضعف الحس النقدي وأفسح الطريق للمرور اللاواعي لبعض المشاعر والصور[٢] .

٣ ـ الانطلاق ، والانعتاق

تقضي الأمانة في العرض بسط « أقاويل » أرسطو ؛ ثم تعقبها في تبصّرات الفارابي ، وابن سينا ، و . . . ، و . . . ، والطوسي . بعد ذلك نبسط أحكامَ النظر المتعقّب ، وتقييمَ العطاء في ذلك الميدان . يقول أرسطو : « والمدينيات أربع : **الدمقراطية** وهي التسلط على المدينة ، ومنها **خساسة الرياسة** ، ومنها **الأرستوقراطية** وهي جودة التسلط ، ومنها **وحدانية الرياسة** . . . **فالدمقراطية** هي المدينية التي تقسم فيها الرياسات بالقرعة . وأما **خساسة الرياسة** فإنها التي تسلط فيها المتسلطون بأداء الأتاوة . وأما **جودة التسلط** فهي التي تكون على طريق الأدب ، أعني المطيعة للسُّنَن ، فإن الذين يشيرون بالسنن يتسلطون بجودة التسلط ، لأن هؤلاء يُرَوْن فَرِهَةً [فاره = حاذق ، ماهر] ذوي حزم ؛ ولهذا المعنى سمِّيت هذه المدينة بهذا الاسم . وأما **وحدانية السلطان** فهي كاسمها ، أعني المدينية التي يكون فيها سلطان على كل واحد . فمن هذه ما يكون **تسلطه بنظام وهو الأمير** ، ومنها ما هو **قنية غير محدودة** .

---

(١) ظاهرة سوية ؛ تعرفها ظواهر الانتقال والاشعاع ، أو التأثر والتشابه ، بين الثقافات .

(٢) من السويّ ، أيضاً وأيضاً ، اعتبار الفكر اليوناني عصر ذاك فكراً غير عدائي ولا غربي . وفكرة من هذا القبيل ليست بذات جدوى .

وليس ينبغي أن نجهل غاية كل واحدة من المدينيات ، لأن التي تكون نحو الغاية مختارة مرغوب فيها . فغاية الدمقراطية **الحرية** ، وغاية الخساسة **الرياسة باليسار** ، وغاية الأرستقراطية **ذوات الأدب والسنة** ، وغاية القنية **الحفظ أو الاحتراس** » . وينهي أرسطو ذلك المبحث في « أنواع الدساتير ؛ عددها وطباعها والغاية من كل منها » بكلامه : « . . . وقد قيل في هذه بأعيانها بالتحقيق في الأقاويل المدينية »[1] .

٤ ـ النظم السياسية في الأخلاق الى نيقوماخس

يعرض أرسطو في المقالة التاسعة [= الثامنة] ، وفي العاشرة [= التاسعة] من كتابه « الأخلاق »[2] نظريته الشهيرة في المحبة [أو ؛ في الصداقة][3] التي سيمتصها حكماؤنا ؛ فهي نظرية تأسيسية يتفق عليها الفكر البشري وتوفَّق في صياغتها الأولى المحكمة ذلك المعلم الأول[4]:

---

(١) أرسطو ، الخطابة (الترجمة العربية القديمة ، نشرة بدوي ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٩) ، ص ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) تتألف الترجمة العربية القديمة لكتاب الأخلاق من إحدى عشرة مقالة . في حين ان النص اليوناني ، في ترجماته الراهنة داخل اللغات التي نعرفها ، مؤلَّف من عشر مقالات فقط . فقد أضيف الى أصل أرسطو مقالة لا تنتسب اليه ، ووضعت فيها بين المقالتين السادسة والسابعة ؛ وقد ضاعت تلك المقالة المضافة من الترجمة العربية المنشورة راهناً ، لكنها موجودة في الترجمة اللاتينية لها . را : بدوي ، الأخلاق . . . صص ٤١ ـ ٤٢ .

(٣) را : أرسطو ، الأخلاق ، الترجمة العربية القديمة ، صص ٢٧٢ ـ ٣٣٣ . الترجمة الفرنسية بقلم فُوالكِنْ (نشرة شعبية عند : فلامّاريون ، باريس ، ١٩٦٥) ، الكتاب [المقالة] ٨ و ٩ ، صص ٢٠٧ ـ ٢٥٨ . يختم أرسطو ذاك المبحث بتعبير (بالفرنسية ، expression ؛ يترجم بدوي بـ : مَثَل) هو « من الأخيار نأتي الدروس الجيدة » (ص ٣٣٣).والجملة في الترجمة الفرنسية الجديدة (والأشهر) لذلك النص اليوناني ، هي : «des honnêtes gens on ne tire rien que d'honnête» .

وذلك البيت من شعر : تيوغونيس ولا ندري لماذا لم توجد هذه الخاتمة في الترجمة العربية القديمة ؛ فأضاف ذلك بدوي عند تحقيقه لها .

(٤) عن الصداقة في تكوين الأنا والأنت والعلائقية ، را : زيعور ، في التجربة الثالثة . . . ، صص ١٠٧ ـ ١١٦ .

يعرض ضرورتها [المحبة ، الصداقة] ، ثم النظريات المختلفة بشأن طبيعتها ، ثم (في الفصل الثالث) أنواعها ، ثم . . . ، ثم . . . ؛ وفي الفصل ١١ يصل الى « المحبة والعدالة» . وهذا ما يهمنا أولاً ؛ ثم يصل في الفصل ١٢ الى موضوعنا الأهم هنا وهو « النظم السياسية والصداقات المناظرة لها »[١] ؛ وهو مبحث يكمله الفصل ١٣ حيث نجد « أشكال الصداقة المناظرة للنظم السياسية » . في هذه الفصول نجد ما يغني عن كتاب السياسة لأرسطو ؛ وما يتضح ويقارَن بأقاويل أرسطو الواردة أعلاه ، في الخطابة ، عن موضوع النظم السياسية أو السير المدينية . فماذا يقول هنا أرسطو :

« فأنواع الهيئة المدَنية[٢] ثلاثة وزوالاتها[٣] مساوية أيضاً ، أعني : فساداتها . فالأنواع المدنية : المُلك[٤] ، ورئاسة الأخيار[٥] ، والثالث التي تكون من كرامات[٦] ، ويظهر أنه يشبه أن يقال : رئاسة الكرامة[٧] ، وقد اعتاد اكثر الناس أن يسميها بولوطَيا أي سيرة . فأَخْيَر هذه : المُلْك[٨] ، وأشرّها : رئاسة العوام[٩] . فأما زوال المُلك بالتغلّب، فكلاهما ذو رئاسة واحدة ، وبينهما اختلاف كثير ، من

---

(١) أرسطو، الخطابة (ت . ع .)، صص ٢٩٣ ـ ٢٩٤ =ت . ف . ، الفصل ١٠ ، صص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ . الكتاب [المقالة] مكونٌ من ١٦ فصلاً في ت . ع . ؛ وهو من ١٤ فصلاً اليوم (في الفرنسية ، للمثال) . أما المقالة التي تلي (أي العاشرة في الترجمة العربية القديمة ، والتاسعة في النص الراهن اليوناني والمترجم) فهي مكونة من ١٢ فصلاً في العربية وفي ما هو راهن . را : ترقيم نشرة بيكير (Bekker) ، ١١٥٥/ أ ـ ١١٧٢/أ (المقالتان الثامنة والتاسعة) .

(٢) الهيئة المدَنية : الدستور ، النظام السياسي ، النوع المدني . ويترجمها الفرنسيون اليوم بما يقابل كلمة : حكومة ؛ وكذلك يفعل الانكليزي . وهي ترجمة للكلمة اليونانية : بوليطَيا .

(٣) زوالاتها : انحرافاتها ، فساداتها .

(٤) المُلك : ترجمة للكلمة اليونانية : باسيليا .

(٥) رئاسة الأخيار : ترجمة للكلمة اليونانية : أرستقراطيا .

(٦) يترجمها الفرنسيون بـ : le Cens .

(٧) رئاسة الكرامة : تيموقراطية .

(٨) رئاسة العوام : ديموقراطية .

(٩) في الترجمة الفرنسية الراهنة للنص اليوناني ، نجد أن الاشرّ هو : التيموقراطية . ورأينا أعلاه (هامش ٦). أن المترجم العربي يضع رئاسة الكرامة في مقابل المصطلح اليوناني تيموقراطية ، ورأيناه يترجم رئاسة العوام =

أجـل ان المتغلِّب غرضـه ما هـو أخْيَرُ لـه ، وغرض المَلِك مـا هـو أخيـر لمن تحت رئاسته . . .

« . . . ويُنتقَـل من المُلْك الى التغلّب . . . ؛ وينتَقَل من رئـاسة الأخيـار الى رئـاسـة قليلين ، وهي أردأ الـرؤسـاء . . . ؛ وتنتقَـل رئـاسـة الكـرامـة الى رئـاسـة العامة . . . والرئاسة العامة قليلة الرداءة من أجل زوالها من نوع السيرة قليل »[1] .

تبقى علينـا الاشارة الى أشكـال الحكومـات (أنـواع المـدن ، الـخ .) عنـد أفلاطون التي رسَّخت ، الى جانب الاشكال الـواردة أعلاه عنـد أرسطو ، الثقـة بأن ذلك الموضـوع فلسفي ، أساسي أو مـا الى ذلك . من الصعب هنـا استبعاد عمـل أفلاطون وإبقاء أرسطوِ مؤثـراً وحيداً أو المحـرك المنفرد لتلك المـوضوعـة في الفكر العـربي الاسلامي . وحجتنـا في ذلك أن المصـطلحات هي هي عنـد الحكيمين . فأفلاطون ، قبل أرسطو ، يرى المـدينة الفـاضلة : إما مَلَكيّـة (مونـاركية) يحكمهـا عادل[2] ؛ وإما ارستقراطية تتولاهما مجموعة عادلة[3] . ثم إن أفلاطون يصف المدينة التيموقراطية (أوْ الطيموقراطية)[4] ؛ والاوليغاركية[5] ؛ والديموقراطية[6] ؛ والتغلُّبية (مدينة الطغيان) .

بـ : ديموقراطية (أعلاه ، هامش ٨) . فهل كان ذلك في النص اليوناني أم ان متـرجمنا قليـل الامانـة أو الخبرة ؟ والتغلّب هو الطغيان . استعمل اسلافنا كلمة أطرون (تيرانيا) .

(١) أرسطو ، الأخلاق ، صص ٢٩٣ ـ ٢٩٤ . وتبدو هنا بعض الفـوارق في هذه التقسيمـات والأخرى التي نلقاها في كتابه السياسة (٣ و ٤) .

(٢) را : أفـلاطـون ، الجمهـوريـة (ت . ف . ، بقلم بـاكـو Baccou، غَـرْنْيـه ، بـاريس ، ١٩٥٠) ، ٤٤٥/د .

(٣) هـو الاسم الثاني لحكـومة المـدينـة الفـاضلة . را : م . ع . ، ٤٤٥/د.

(٤) أو : طيمارْخيا ؛ را : م . ع . ، ٥٤٥/ ب ، ٥٤٥/ج ـ ٥٤٧/ج ، ٥٤٧/ج ـ ٥٤٨/ د . . .

(٥) م . ع . ، ٥٥٠/ج ـ ٥٥١ /ب ، الخ .

(٦) م . ع . ، ٥٦٢/ ألف ـ ٥٦٩ / ج .

٤ ـ تطور العلم المدني على يد الفارابي

ما يزال قائماً ظننا القديم الزاعم بأن لقْط كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو الذي قام به الفارابي سيكون ، الى حدّ ما ، إسهاماً غير قليل في التعرف على الفكر السياسي في القطاع المتفلسف عند العرب[1] . ماذا يعني ذلك الزعم ، وماذا بقي منه ؟ يَفرض الجوابُ ، أول ما يَفرض ، تقديمَ ردّ هذا الربط بين **الخطابة والسياسة** أو حتى بين المنطق (والخطابة اعتُبرت ، فترة أو أخرى ، ضمن الكتب المنطقية) والفلسفة السياسية . وبعد ذلك ننتقل الى التأكيد على أن ذلك العمل التلخيصي الكبير للفارابي لم يُنشر بعد ؛ ثم إلى التوضيح المعروف الذي يُظهر تدجينَ الفارابي للمنطق اليوناني داخل اللغة العربية والمصطلحات الاسلامية المحضة ؛ ثم إلى تدبير عطاء الفارابي في علم الدساتير أي في العلم السياسي المنفصل عن السياسة بالمعنى الشرعي والارتباط الديني أو النظر في الخلافة المعروف .

أ/ كتاب **الخطابة** لأرسطو نبع أو رافد داخل الحكمة السياسية أي ، بكلمة أدق ، العلم المدني في الفكر العربي الاسلامي[2] ، إن ما قدمه كتاب **الأخلاق الى نيقوماخس** لفكرنا في المجال السياسي ليس قليلاً ؛ ولكنه ليس الكافي ولا الكاشف الوافي بأفكار أرسطو في أنواع المدن او الدساتير والنظر في الدولة . وأمام إشكالية الترجمة (او الترجمة غير الكاملة ، أو فقدان الترجمة أو عدم وجودها أصلاً برغم كل التلميحات اليها هنا وهناك في بعض الكتب العربية القديرة) لكتاب أرسطو في السياسة ، فإن النظر المنهجيَّ المنظَّم يفرض علينا إعطاء الخطابة وقعها وقيمة كبيرة في التعريف بفكر أرسطو السياسي العام . ولهذا ، في زعمنا ، فإن ذلك الكتاب

---

(١) كتبنا ذلك بالفرنسية ، في أطروحة للدكتورا . أيضاً : وجوه وأنماط الفكر الاجتماعي ـ السياسي العَرَبْسْلامي (بالفرنسية) .

(٢) عن منزلة هذا العلم بين العلوم ، را : الفارابي ، إحصاء العلوم (القاهرة ، نشرة عثمان أمين ، ط ٢ ، ١٩٤٩) ، صص ١٠٢ ـ ١٠٧ . هنا يشير الفارابي (م. ع. ، ص ١٠٥) إلى كتاب بوليطيقي (كتاب السياسة) لأرسطوطاليس ؛ وإلى كتاب السياسة لأفلاطون. نتذكّر أن الكندي (١ ، ٣٨٤) يؤكد أن النيقوماخيا وكُتاب السياسة يحويان الآراء نفسها لأرسطو .

الأرسطوي منتَهَضٌ ومرتَكَز عند دراسة الفلسفة السياسية المحضة للفارابي وغيره من فلاسفتنا الذين اتبعوا تلخيصه لخطابة أرسطو ومن ثم قدّموا نظراتٍ في تلك الفلسفة تستحق العناية واستُعمِلَت لنقدِ مجتمعاتهم ولقراءةِ الواقع السياسي القائمِ على الخلافة .

ب/ لم ينشر بعد ذلك التلخيص الأكبر . لم يعرف ناشرا « كتاب الخطابة للفارابي »[1] أن ما قدّماه للمطبعة ليس هو العمل الأساسي للفارابي في الخطابة . لكن محمد سليم سالم انتبه للأمر ؛ وأخطأ في تجاهله المكشوف لعمل سابقَيْه[2] . هنا لا بد من استطراد غير طويل ؛ لكنه نافع : كان أحمد آتَش ، في السنة ١٩٥١ ، أول من اكتشف أجموعة الفارابي المنطقية في استنانبول ؛ ثم كان الاكتشاف الثاني على يد كارْل بَتْراتْشَكْ ، في بْراتِسْتلافا (تشيكوسلوفاكيا) والذي ظهر في مجلة معهد المخطوطات العربية ، مج ٦ ، ج ١ و٢ ، ١٩٦٠ . ثم ظهرت نسخات أخرى ، لم تكن الخطابة ضمنها [هنا كان جهد دانِشْ باجوه (بزوه) ، ١٩٦٥)] . ونشر ، من « الجُمَع المنطقية » ، دنلوب ، وتوركر ، وكيكْليكْ ؛ أما النشرة الحسنة فظهرت في بيروت[3] ، لكن بعد نشرة ليست أقل جودة [إن لم نقل العكس] قام بها محمد س . سالم[4] .

ماذا يهمنا من ذلك الاستطراد ؟ اين نفعه ؟ يهجع ذلك النفع المزعوم في التقرير الذي مفاده أن أصدقاءنا الذين عملوا في ميدان الجُمَع المنطقية للفارابي لم ينتبهوا ، باستثناء سالم ، الى ان التلخيص الأوسع للفارابي على الخطابة لارسطو ليس هو ما نُشِر . هذا ، برغم أن بعضهم انتبه الى ان « العبارة » التي نشرها كوتْش ومارّو هي التلخيص الأكبر ، وأن هناك كتاباً آخر أو تلخيصاً أصغر للفارابي في

---

(١) لَنْغادْ وغْرينْياشي، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٧١ .

(٢) محمد . س . سالم ، أبو نصر الفارابي ـ كتاب في المنطق ، الخطابة ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ . وسيقع في مزلق التجاهل لسالم الناشرات الآخران في بيروت ، كما سنرى .

(٣) رفيق العجم ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٨٥ ؛ بعنوان : المنطق عند الفارابي . وقد نشر ماجد فخري ، داخل السلسلة عينها ، قسماً آخر من ذلك المنطق .

(٤) المحمودات في نشرة سالم هي معرفته باليونانية القديمة ؛ وهي أيضاً المقارنات التي تأخذ الخطابة على سياق عام هو أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد .

الخطابة أو على خطابة أرسطو[١] . وكما أن للعبارة تلخيصان هما اليوم معروفان ، فإن للخطابة أيضاً نوعين من التلخيص لا نعرف حتى اليوم إلا التلخيص الأصغر[٢] . أو ان لها ، بحسب اللائحة الواردة في القفطي لكتب الفارابي[٣] ، كتابين هما : كتاب العبارة وكتاب شرح العبارة .

ت/ صار من المعروف أن الفارابي هو ، في مجال المنطق عند العرب ، المؤسِّس والبارز والمكثار . يهمنا هنا أنه انكفأ على دقائق اللغة العربية والتقط خصوصياتها المرتبطة بالفكر والكاشفة لنوع من النظر للوجود يتغذى باللغة وتغذيه ، ولنمط من العقلانية والمنطقية أو التوجّهات الذهنية مركوزٍ في عبقرية العربية وتحركه تلك العبقرية . ولا شك أن دراسته للحروف والالفاظ ، للكلمة ، العربية تبقى ذات قيمة ؛ ولعل المؤسف أنها لم تجد لها استمراراً ، موافَقة لها أو رفضاً ، في الابحاث المنطقية الراهنة الا عند بعض أصحاب النظرة غير السوية للذهن العربي . [را : بعض ردودنا على مزاعم اثارها نفرٌ انطلاقاً من فعل الموجودية (الرابطة) ومن الفهم العربي لمصطلحات مثل : الكلي ، العام ، الخ . . .] .

كان الفارابي إذن عبقريةً في المنطق ؛ ثم صاحب طريقة في التأليف حرة مستقلة أي انه لم يكن مقيداً بنص أرسطو[٤] . وتسهل التأكيدات ، على ذلك المنحى في التأليف المتميز ، عند مراجعة كتابه الخطابة مثلاً ، وفي الكتب الفارابية الأخرى (في المنطق ، وغيره) .

---

(١) نشرة م . س . سالم ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتّاب ، ١٩٦٧ ؛ نشرة بيروت ، أعلاه ، الصفحة السابقة ، هامش ٣ .

(٢) ابن أبي أصيبعة (عيون . . . ، ص ٦٠٨) للفارابي : شرح الخطابة لأرسطو ، وكتاب في الخطابة كبير . ولعل تلخيصاً آخر للخطابة أتى ضمن كتب منطقية أخرى للفارابي. ووضع ثلاثة أنواع من التلاخيص طريقة فارابية تمظهرت جيداً عند ابن رشد .

(٣) القفطي ، إخبار . . . ، ص ١٨٤ ؛ ابن أبي أصيبعة ، ص ٦٠٨ .

(٤) كان الفارابي في الخطابة (كما في غيرها) يناقض أرسطو أحياناً ؛ وحيناً آخر فإن التقريب بينهما صعب ، أو شكلي ومفترض . من هنا تكرار الزعم بأنه ، على غرار قدامى الفلاسفة العرب وحتى راهناً ، يستعمل أرسطو لتبيان آراء فارابية خاصة أو للتغطي والانطلاق وما إلى ذلك .

ث/ هل أن الفارابي كان أيضاً عبقرية في العلم المدني (الفلسفة السياسية اللامحلية ، الحرة) ؟ وهل كان ايضاً ، كحاله في المنطق ، صاحب طريقة في التأليف مستقلة عن أرسطو في ذلك المجال السياسي ؟ زعْمنا إيجابي ؛ والأدلة ليست قليلة . ولذا فإن السند المفقود ، لفقدان كتابه في شرح الخطابة ، كان سيأتي [إن أتى] دليلاً يُضاف وليس مخفِّفاً للثقة باستقلالية الفارابي وتفذيذه للفلسفة أو إكبارها . هنا أعطى ، في الفعل السياسي ، ما أعطاه في الكلمة والمنطق : إبانة لخصوصيات وإطلالة على العام ، اجتيافٌ للفكر العالمي مع تجاوزٌ نقدي .

ج / أنواع الدساتير ، المدن خارج الدار الاسلامية للسياسة والشرع :

سبق أن التقينا بالفارابي ، وسنراه أدناه ، من أهل البصائر الذين درسوا المجتمع في تكوينه وتشريحه ، في وظائفه ومقاصده ، ومِمَّن أقاموا في هذا المجال ركائز لعلم سيستقلّ . لن نفصِّل هنا المعروف عن آراء الفارابي في «احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون » ، وفي أنواع الاجتماعات الانسانية[1] . لقد رَدَّ الاجتماع البشري الى سبب واحد هو أن كل واحد يحتاج الى غيره كي يسد حاجته ، وكي يبلغ الكمال . . .[2] ؛ وقسّم الاجتماعات كاملة هي : عظمى ، ووسطى ، وصغرى ؛ وغير كاملة هي : أهل القرية ، أهل المحلة ، واجتماع في سكة ، ثم في منزل . . .[3] . وآراؤه في المدينة الفاضلة[4] ، وفي خصائص الرئيس الفاضل[5] ، تفاعلت مع آراء الكلاميين في ذلك الموضوع عينه ؛ وعند الصوفيين في تصورهم للانسان الكامل ، وللصوفي البطل أو للشخصية الصوفية الكاملة ؛ وعند أصحاب

---

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة (نشرة أ. نادر، بيروت ، دار المشرق، ط ١ ، ١٩٥٩)، الفصل السادس والعشرون ؛ كتاب السياسة المدنية . . . (نشرة ف. نجار، بيروت، ١٩٦٤) ، صص ٦٩ - ١٠٧ .

(٢) الفارابي ، آراء . . . ، ص ٩٦ .

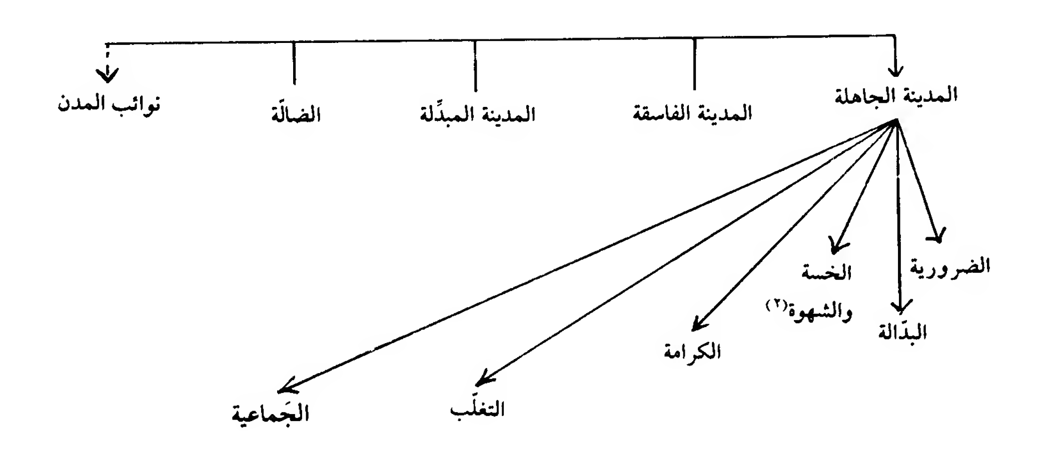
(٣) م . ع . ، صص ٩٦ - ٩٧ .

(٤) م . ع . ، صص ٩٧ - ٩٨ ؛ صص ١٢١ - ١٢٥ .

(٥) م . ع . ، صص ٩٩ - ١٠٤ ؛ صص ١٠٥ - ١٠٨ . في كل ذلك، قا: كتاب السياسة المدنية، صص ٦٩ - ١٠٧ . تساءلنا عن مغزى إهمال إخوان الصفا لهذا القطاع .

المذاهب الاسلامية المتطرفة حيث يقرِّب المؤسِّس من الكمال والمطلق والألوهية (را : أعلاه ، قطاع الحكمة المَكمْلِنَة) .

ويقسم الفارابي الاجتماع ، والعوامل التي تقيم الاجتماع ، أو المدن التي لا تتفق مع آراء أهل المدن الفاضلة[1] ، الى أنواعٍ نشجِّرها أو نغصّنها في الرَّسَيْمَة التالية :



أما فما في ك . السياسة المدنية فتكرار ، وتفصيل أحياناً . وقد يظهر ان المدينة البدالة قد حذِفت ، أو أخذت اسماً (؟) هو مدينة النذالة . أما النوابت فيحتلون الاشارة الأوضح ، وتسميات أو تنويعات[3] سوف يكررها الطوسي ؛ كما سنرى .

---

(١) يقسم الفارابي المدن والاجتماعات وفق معيار مثالي ؛ وفق وعي البشر ومعتقداتهم أو آرائهم . راجع تلك التقسيمات ، في : آراء أهل . . . ، صص ١٠٩ ـ ١١١ . ك . السياسة المدنية ، صص ٨٧ ـ ١٠٤

(٢) لعلها : الخسة والشقوة . أو : الخسة والسقوط .

(٣) الفارابي ، ك . السياسة المدنية . . . ، صص ١٠٤ ـ ١٠٧ . وبذلك يبدو هذا الكتاب موضحاً لآراء الفارابي في النوابت كما وردت في « آراء أهل المدينة . . . » . هم النوائب (في : آراء أهل . . . ، ص ١٠٩) والنوابت (في : ك . السياسة المدنية ، ص ١٠٤ ـ ١٠٧) .

٥ ـ تغيير عند ابن سينا ، ملامح نظرية مستقلة

أعمل ابن سينا الفكرَ في منتوج الفارابي ، وفي خطابة أرسطو . فكتب في « الحكمة العروضية . . . » ما يؤكد ذلك التفكير والتبصر ، قائلاً[١] : « وأما النظر في وضع السنن فانه أعظم هذه الأقسام جدوى وأفدحها قياماً به ، فينبغي أن يكون المشير فيه عارفاً بأنواع **المدنيات**[٢] . وهذه الأربع منها **الديمقراطية**[٣] : وهي التي يتساوى فيها أهلها ، فاضلهم ودَنيّهم في استحقاق العقوبات والكرامات والرياسات . وتكون الرياسة فيها لمن أجمعوا على ترويسه أو **روّسَه رئيسهم الأول** . ومنها **خساسة الرياسة** ، وتنقسم الى **رياسة التغلب** : وهي أن تكون الرياسة فيها لمن يغلب بيساره ، والى **رياسة القلة** : وهي أن لا تكون الرياسة بالتغلب بل يروس من احتيج الى يساره [. . .]. ومنها **وحدانية الرياسة** : وهي أن يكون غرض الرئيس فيها طاعة الرعية وعبوديتهم ، ويتمكن من ذلك بفضيلة فيه من بسطة جسم ، أو [. . .] . ويكون الغرض فيها **الكرامة** [. . .] . ومنها **الارسطوقراطية**، وهي الرياسة الفاضلة الحكيمة : وهي أن يكون الرئيس أزيد الأمة فضيلة ، وتكون **مراتب القوم بحسب فضيلتهم** ، إما الفضائل النفسانية ، وإما الفضائل في الصناعات [. . .] . ثم تتشعب دونه الرياسات ، فتكون **رياسة الصناع لأفضلهم** في الصناعة [. . .] ؛ ورياسة **حفظة المدينة لأشجعهم** وأعرفهم بأحوال المقاتلة . **ثم تتشعب** أيضاً تحت كل واحد ممن هو دون الأول رياساتٌ أُخر حتى ينتهى الى أفناء الناس فلا يكون في هذه المدينة واحد إلا وله تقدم وتأخر محدود بحسب فضيلته ونقصانه في بابه . وهذه الرياسة إن تركبت بحسب فضيلتي العلم والعمل سميت سياسة الاختيار [**الأخيار**][٤] . . . وهذه

---

(١) ابن سينا ، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في . . . ، صص ٣٦ ـ ٤٢ .

(٢) المدينيات ، في الترجمة العربية القديمة . المقصود هو : الدساتير . واستعمل فيها بعد ابن سينا (الخطابة ، ص ٦٢) كلمة : السياسات . والسياسيات ، بحسب ما استقرأناه ، تعني : علم السياسة أو المباحث في ذلك العلم .

(٣) في الترجمة العربية لكتاب أرسطو ، الخطابة = دمقراطية [بدون الياء] . وقد انتقد مراراً ابن سينا ، في كتابه الخطابة ، تلك الترجمة .

(٤) أبقى الناشر ، م . س . . سالم ، كلمة : الاختيار . وهنا تشوّش لم يفُت المحقق الذي أشار لهذه الكلمة =

السياسة قلما توجد في العالَم ، وإن وجدت فعسيراً ما تنقلع . فان انقلعت ، انقلعت الى **سياسة الكرامة** ، ثم الى **سياسة التغلب** .

فهذه هي المدنيات البسيطة . وأفضلها سياسة الملك ، ثم سياسة الاختيار ، ثم سياسة الكَرامة ، وأخسها سياسة التغلب ، ثم سياسة القلة ، ثم السياسة الجَماعية[1] . . . كما أن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة وبقية من السياسة الجماعية . وإن وجد فيها شيء من سياسة الاختيار فقليل جداً »[2] .

ماذا يقول هذا النص من كتاب المجموع أو الحكمة العروضية ؟ انه يقدم معلومات عديدة . أولها : انه كتاب في الخطابة (الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا) وضعه ابن سينا وهو في الـ ٢١ من العمر[3] ، ولم يمنعه فيما بعد من وضع شرح واسع على الخطابة لأرسطو[4] . ثم ان ابن سينا في هذا النص يحاول أن يحلل الواقع السياسي عصر ذاك وفق منظور جديد يقسم السياسات (الدساتير ، الدول) بحسب منهج غير اسلامي ، وفلسفي محض ، وغير ديني . وذاك نوع من النقد ، والنظرة من خارج أو عن بعد ، للحكم القائم . وفي ذلك يظهر ابن سينا جريئاً ، أو كأنه يشجب طرائق السلطة الاسلامية ، وأنظمة التغلب والقلة . لكن ابن سينا لم يتابع هذا النقد المقارن للفعل السياسي ؛ ولم يتعمق . ولم يعمِّق ذلك النظرَ النقدي والمنهج المقارن أحد بعد ابن سينا ؛ بل انه هو نفسه لم يرسِّخ ذلك الموقف الفلسفي في عمله اللاحق ، في شرحه للخطابة وفي النجاة[5] . أخيراً ، هل ان

الجائزة (والاختيار بمعنى الأخيار موجود أيضاً في أماكن أخرى عند ابن سينا ، وفي ترجمة « الخطابة ») .

(١) تذكّر هذه التقسيمات بـ : أرسطو ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخُس ، وكل ذلك موجود في كتاب السياسة لأرسطو الذي ما تزال قضية ترجمته ـ كما سلف ـ قائمة ؛ هي وقضايا أخرى حوله .

(٢) ابن سينا ، كتاب المجموع أو الحكمة . . . ، صص ٣٦ ـ ٤٢ .

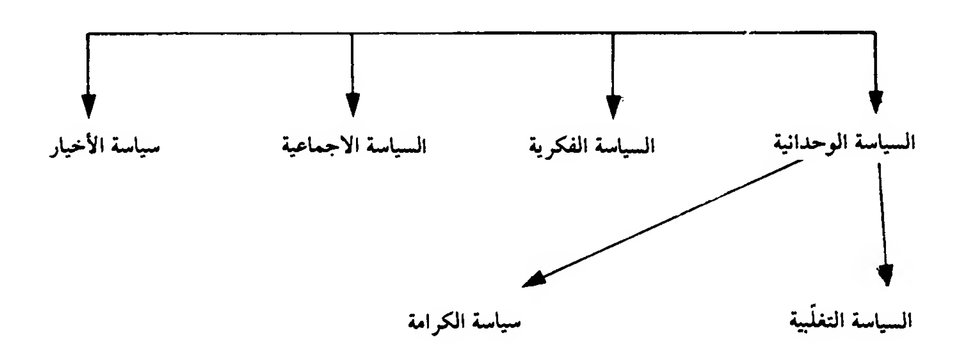
(٣) را : زيعور ، نشرة السوفسطيقا من الحكمة العروضية . ونشرنا أيضاً قسم البويطيقا من ذلك الكتاب عينه .

(٤) لعل هذا يعزز رأينا في فقدان كتاب الفارابي الموسَّع على الخطابة لأرسطو.

(٥) أعاد ابن سينا في « النجاة » ما سبق ان كتبه في « الحكمة العروضية . . . » . اتضح ذلك لنا عند نشرتنا =

مصدر ابن سينا في تلك المعالجة بمنظور يوناني للفعل السياسي الاسلامي كان كتاب الفارابي الكبير في الخطابة ؟ انتفع صاحبنا من المعلم الثاني، في هذا المجال وفي كل مجال . لكن الجواب الدقيق صعب في غياب « خطابة » الفارابي .

يعرض ابن سينا في الخطابة[1] للسياسة من حيث هي علم مستقل أو نظر عقلي في الاجتماعات ، وفي المدن والدساتير . هو هنا يحرث داخل قطاع متفلسف يأخذ بالصياغة اليونانية للقضية ، ويحتذي منهجاً « عالَمياً » ، غير محلي وغير مرتبط بالتاريخ أو بالواقع الاسلامي ونظره الديني للسياسة . لقد قسم ابن سينا عوامل الاجتماع ، أو السياسات (المدن ، الدساتير ، أنظمة الحُكْم) ، بحسب الرُّسيمة الآتية على شكل مغصَّن [2] :



وينزع ابن سينا في ذلك التقسيم الرياضي ، الذي يراه خاصاً بعلم السياسة لا بصناعة الخطابة[3] ، الى دقائق وعوارض تصيب كلاً من انواع السياسات : السياسة

= للسوفسطيقى ، مثلاً ، المستخرجة من « الحكمة العروضية » . را : زيعور ، مجلة الفكر الاسلامي ، بيروت ، نيسان ١٩٧٣ ، صص ٩٣ - ١٠١ .

(١) ابن سينا ، الخطابة (القسم ٨ من منطق « الشفاء ») ، القاهرة ، تحقيق م . س . سالم ، وزارة المعارف العمومية ، ١٩٦٤ .

(٢) ابن سينا ، الخطابة ، صص ٦٢ - ٦٤ .

(٣) ابن سينا ، م . ع . ، ص ٦٤ .

الكرامية تتعرض بسرعة للانتقال الى سياسة التغلب. «وسياسة الحرية قد تنتقل الى سياسة القهر ، وسياسة القلة ، وغير ذلك»[1] . ونلقى مصطلحات اغريقية اخرى كثيرة : سياسة الحرية والديمقراطية (وهي السياسة الرابعة) . « والخامسة سياسة الخير ، والسادسة سياسة المُلك[2] ؛ ويعمهما اسم السياسة السُّقراطية »[3] .

٦- تصورات ابن باجه ، تبصرات في المدينة الامامية وحيال المدن الناقصة والنوابت

تدبير المتوحد يعني سياسته حيث الاهتمام بمعالجة أموره ، وتنظيم شؤونه الخاصة والعامة والعلائقية داخل المجتمع . أتدبيره يذكّرنا بتدبير الولد أي حيث القواعد التي تُرسَم لجعله يتفتح ويزدهر في جو سليم ومن ثم لاعداده كي ينخرط في المجتمع بعملٍ أو مهنة وانشاء أسرة[4] ؟ وتدبير المتوحد مشكلة مجنونة : كيف نخطط لتدبير الشؤون والحال لرجل متوحد ؟ هل المتوحد يخضع لتدبير يفرضه عليه أحد ؟ أليس هو ، تعريفاً وتحديداً ، فوق الرسوم والعلائق التنظيمية والينبغيات في الفكر والسلوك ؟ أليس هو المنعزل والمدعو الى الانعزال من جهة اجتماعية والاتصال بالعقل الفعال من جهة أخرى ؟

يرتد مذهب ابن باجه الى السياسة المحضة ؛ والى العقلانية التي تقفو شؤون الماهويات والمجرَّدات وليس الى التحليل للعيني السياسي الاجتماعي أو الى الانغماس في حرث الواقع[2]. ولعل فقدان كتابين له ، نظن أنهم يؤوبان الى الفعل

---

(١) م . ع . ، ص ٦٣ .
(٢) أي المَلَكية ، العاهلية (باسيليا ، باليونانية) .
(٣) تعادل : الأرستوقراطية .
(٤) افترضنا ، في مكان آخر ، أن «تدبير المتوحد» عند ابن باجه كتاب قد يصبّ ، عند نهاية التحليل الدقيق ، في التربويات أو في النوع الفلسفي منها .
(٥) را : زيعور ، في التجربةالثالثة للذات العربية مع . . . ، الأسس الفلسفية للسياسة المتوحدية عند ابن باجه صص ١٤٥ ـ ٢٦٥ .

السياسي المتفلسف أو الى الحِكَم والأقاويل الحِكْمية الوعظية العملية[1] ، عامل مؤثر أو فاتر في تقديم الصورة الأتَمّ عن حكمته . وهذه الحكمة ، كما تبدو ، بعيدة عن أن تكون تلفيقاً لمصطلحات تؤوب الى أفلاطون وأرسطو وهلّينستيات وإسلاميات . لقد اجتاف ابن باجه بعقلانية صارمة وفكر توليفي ما قرأه لأرسطو[2] ، ولأفلاطون[3] ؛ تمثلهما وقرأ بهما الحكمة الاسلامية وخصوصياتها كما رآها الغزالي بشكل خاص[4] .

نعيد ابن باجه الى الفعل السياسي اللامحكوم بالنفعية التي عرفها قطاع أدب المرايا ، أو بالهموم المسبقة والتسويغيات التي عرفها قطاع علم الخلافة . وذلك لأن المتوحد بسبب انفصاله عن الناس واتصاله بالعقل ، أو بسبب حركة الانفصال معاً والاتصال ، يتحتم عليه الانكفاء على ما هو ماهوي ، ومجرّد عن النفع والتبرير والتقرّب من السلطة أو من عواطف الجمهور والكلاميين .

لم يضع ابن باجه ، داخل أعماله المنطقية ، كتاباً على « خطابة » الفارابي أو ابن سينا[5] وأرسطو[6] . لكن تدبير المتوحد ، المتمثل جيداً للمعلم الثاني ، يرفد الفكر السياسي اللامحلي عند العرب وفي فلسفتهم في النقطتين الركيزيتَيْن : المدينة الكاملة (الفاضلة) ؛ أنواع السِّيَر (المدن ، الدساتير ، السياسات ، التدابير) الناقصة . ومن الطبيعي أن ترِد هنا نقاط ثانوية من نحو : الافعال والأخلاق في كل نوع ؛ الروابط أو المقارنات ؛ خصائص رئيس كل نوع ؛ النوابت . . .

---

(١) م . ع . ، ص ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .

(٢) را : ابن باجه ، تدبير المتوحد ، نشرة ماجد فخري ، ضمن رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، دار النهار ، ١٩٦٨ ، صص ٣٧ ـ ٩٦ .

(٣) أشار مراراً ، في تدبير المتوحد ، الى الجمهورية [السياسة] لأفلاطون .

(٤) وينتقد الغزالي، برغم ظننا هذا ، في نقد نظرية الصوفية في السعادة . را : تدبير المتوحد ، صص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٥) لم يذكر ابن باجة شيئاً عن ابن سينا ولا عن اسمه؛ حَسَداً أو حساسية . أما ابن طفيل فكان أكبر من ذلك الشعور المفترض ، في تحلينا ، عند ابن باجه .

(٦) عن لائحة كتبه ، را : زيعور ، في التجربة الثالثة . . . ، صص ٢٥٧ ـ ٢٦٢ .

أ / لا نفصل هنا في جزئيات وخصائص يتخيلها ابن باجه للمدينة الكاملة أو ، مستعيراً اصطلاح الفارابي والذي سيستعيره أيضاً ابن رشد ، **المدينة الامامية**[1] . ومن النافل هنا تكرار الوصوفات والتلخيصات لمميزات تلك المدينة[2] . لكن المعيار ، أو القيمة الكبرى ، في تلك المدينة هو خلوها من القضاة والأطباء[3] : يعني هذا أنّ أساسَيْها هما **العدل، والعفة** كفضيلة للنفس . وفي تحليلنا ليست المدينة الامامية ، أو هذه المدينة العادلة ، تكراراً لمدينة أفلاطون المثالية . بل إنها ، في تكرار جائزٍ لما سبق أن زعمناه ، تجربة نمطية أو ينبوعية . انها خاصة بالانسان ، وردّ فعلٍ للوعي البشري على القواهر وتحقيقٌ لرغبات وما الى ذلك . . ؛ ثم إنها مدينة لا تفهم بردها الى نمط يوناني ، بل بوضعها ضمن قرائن وسياقات تكوّنت خلالها المدينة المثالية عند الصوفيين ، وعلماء الكلام أو السياسة الشرعية (را : خصائص الرئيس عند الباقلاني أو الماوردي أو الحسن البصري ، الخ .) ، والتصورات الشعبية ، والتخيلات عن المهدي أو القطب ومن اليهما . . . بل ان التوقف الملحّ عند المحكِّين للمدينة الامامية ، وهما العدل والعفة ، يكشفان أن القيمة الكبرى المعطاة لتلك الفضيلتين دليل على انجراح الواقع أو على فقدانهما في الواقع الذي يشكو من الظلم ومن الفقر .

ب/ والمدن **الأربع البسيطة** تعرف أيضاً بالمعيار نفسه المميز للمدينة الكاملة . فتلك مدن « يُفتقَر فيها الى طبيب وقاض »[4] ؛ يتلو ذلك أن الافعال هنا كاذبة . . . ولا يَبسط ابن باجه اسماء تلك السير عند الكلام عنها في المرة الاولى[5] ؛ فكأنه سبق وذكر ذلك في كتاب آخر . الا أنه يسميها فيما بعد ، لكن بسرعة وبدون تفصيل نجده عند الفارابي أو عند شارحي كتب الخطابة ، بالقول : مدينة الكرامة ، المدينة

---

(١) تدبير المتوحد، ص ٧٤. ويتكلم ابن باجة عن السِّيَر الأمامية التي «هي واحدة تضاد سائر السير»، في: م . ع . ، ص ٩١ . وقد أورد الفارابي مصطلح السيرة الامامية ، في : تحصيل السعادة؛ لعله أوردها أيضاً في شرحه الكبير للخطابة المفقود .

(٢) ابن باجه ، م . ع . ، صص ٤١ - ٤٣ .

(٣) م . ع . ، ص ٤١ .

(٤) م . ع . ، ص ٤١ .

(٥) م . ع . ، ص ص ٤١ ، ٤٣ .

الجماعية ثم مدينة التغلب[1] . أين المدينة الرابعة ؟ وما اسمها ؟ انه يتكلم احياناً عن المدن الأربع (م .ع . ، ص ص ٤١ ، ٤٢) ، وعن السير الخمس (ص ٤٣)[2] .

ت/ يورد ابن باجه اهتماماً بالنابتة أو **النوابت** أي « الذين يرون الآراء الصادقة »[3] . هم لا يكونون في المدينة الكاملة ، « لأنه لا آراء كاذبة فيها » (ص ٤٣) . فهم يوجدون في المدينة الناقصة حيث يكون رأيهم وحدهم صادقاً أو كان يناقض معتقدها . من المبذول أن ابن باجه يقرأ هنا معلمه الأكبر ، الفارابي[4] . والجاحظ قبل ذلك تكلم عن النابتة ؛ لكن بمعنى مختلف . ما هو القصد السياسي الاجتماعي ، ما هي الحكمة ، هنا ؟ أن النابت هو النابغ[5]؛ فهل مقصود الفارابي[6] وابن باجه ، والطوسي فيما بعد كما سنرى أدناه ، الالماح الى دور الفيلسوف وقيمته ، أي الى ريادته ووجوب تحقيق حكمة الحكيم عبر الحُكم . هل هنا دعوة الى التواحد بين الحكمة والحكم بغية الانتقال من السير الناقصة الى السيرة الامامية ؟ ألا يكون الامام ، الفيلسوف أو الحكيم الاسلامي ، هو النابتة أي ذلك « العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع »[7] ؟ إذا تخيلنا أن الزرع دلالة على الخَلْق أو الجمهور ، وأن العشب النابت من تلقاء نفسه (أي المختلف ، الذي اصطفاه الله واجتباه) هو الامام المتميز بنفسه عن أهل المدينة ، فان تخيلنا لن يكون بعيداً عن القول بأن المقصود هنا تطبيقٌ لنظريةٍ ما في السياسة، في الحكمة، في الإنسان والعقل وطرائق الاتصال بالألوهية[8] .

---

(١) م . ع . ، ص ٧٤ .

(٢) لعله يقصد ضمنا أن التغلبية (كما في كتب الخطابة لابن سينا أو فيما بعد لابن رشد ، بعد أرسطو) تقسم الى قسمين . ولعله عندما يتكلم عن السير الأربع يكون قاصداً القول : المدينة الفاضلة + المدن الناقصة الثلاث .

(٣) م . ع . ، ص ٤٢ . قا : رأي الجاحظ في النابتة (الجمهور ، الحشوية . . .) .

(٤) الفارابي ، آراء أهل . . . ، الفصل التاسع والعشرون ؛ را : أعلاه .

(٥) قا : نَبَتَ ، نَبَغ ، نَبَهَ ، نَبَرَ ، نَبَزَ ، الخ .

(٦) لكن هل النوابت عند الفارابي هم أصحاب الآراء الصادقة ، أي كما فهمهم ابن باجة ؟ سيكون الطوسي هنا سنداً .

(٧) ابن باجه ، م . ع . ، ص ٤٢ .

(٨) الزرع رمز للبشر في التأويليات العربية والرِّمازة .

إذا كان ابن باجه قد أخرج المعنى المعطى للنوابت عند الفارابي من الصفات السلبية وجعلهم الأناس الصادقين ، فان تدبير المتوحد أو تدبير النابت يتفكك هنا ليذوب في مصطلح صوفي هو الغريب . وقد أشار ابن باجه الى تلك المقارنة[1] ؛ وهنا تؤخذ في سلة واحدة ، ونظرة أجمعية شمّالة ، مصطلحات : الغريب (الصوفي) ، المتوحد ، الامام . وقد يضاف الى هؤلاء : الحكّام ، والأطباء . . . بل ان المهاجر ، بالمعنى الصوفي أي السالك الى الله ، أرومة أصلية للمهاجر عند ابن باجه الى المدينة الفاضلة[2] .

ث/ وكلام ابن باجه في **الفعل الانساني** ، أي في تمييز الفعل الحِكْمي أو الفلسفي ، محدَّدٌ بالاختيار ، وموجَّه صوب الفعل الالٰهي : « ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ؛ وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية »[3] .

ج/ يذكّر ابن باجه بابن سينا في صدد الرؤية النقدية للفعل السياسي العربي من خلال تقسيم المدن الى فاضل وناقص . الا أن ابن باجه ، كابن سينا من قبل وسائر فلاسفتنا الذين تعرضوا لذلك الموضوع ، يهرب بسرعة ، أو يرجىء ، أو يومىء ويَعِد . فهو يقول : « ولما كانت جميع السير التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره ـ اللهم الا ما يحكي أبو نصر عن سيرة الفرس الأولى ـ فكلها مركبة من السِّيَر الخمس ، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع » . ثم يتابع : « وتلخيص ذلك نعرج عنه ، ولم نفرغ للفحص عن السير الموجودة في هذا الزمان »[4] . لم يُرِد ؛ لعله خاف أو رأى في تقييم الواقع والنظر التحليلي العيني دراسةً لا تخصه أو دونية المكانة[5] .

(١) م . ع . ، ص ٤٣ .

(٢) قا : ابن باجه في وصفه لمن يكون فعله إلٰهياً (م . ع . ، ص ٤٧).

(٣) م . ع ، ص ٤٦.

(٤) م . ع . ، ص ٤٣ .

(٥) حتى إذا أخذنا بنص المخطوط الذي نشره دنلوب سنة ١٩٤٥ القائل : « وتلخيص ذلك نعرج عنه لمن يفرغ للفحص . . . » فان المعنى يبقى دالاً على أن ابن باجه لم يُرِد ذلك التقييم أو ارتفع عنه .

٧ ـ عند القمة ، ابن رشد

توجد آراء ابن رشد ، في مجالنا هنا ، داخل تلخيصه لخطابة أرسطو[١] . لقد اعتبرنا تعليق فلاسفتنا على ذلك النص لأرسطو بمثابة الشاشة التي يسقِطون عليها نظرهم في الفعل السياسي المستقل عن المباحث في الخلافة أو في الآدابية وما الى ذلك من ميادين الحكمة العملية المألوفة .

أ / يضع ابن رشد **العدل** مِحكّاً أول ، والمعيار الأوحد ، تُميَّز به « السنن النفيسة الخطيرة»[٢] .فالسنن العادلة هي وحدها السنن النفيسة . لكن العدل يختلف باختلاف السياسات ؛ فهو في سياسة التغلب « لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس ؛ وفي سياسة الحرية ، العدل في ذلك أن يُلْطَمَ الرئيسُ مثل اللطمة التي لطمها »[٣] .

ب/ السياسات بالجملة أربع[٤] : السياسة الجَماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدانية وهي الكرامة . السياسة الجماعية تكون الرئاسة فيها بالبخت والاتفاق ؛ فهنا ليس لأحد فضلُ على أحد ؛ وغايتها **الحرية**[٥] . وفي **خسة الرئاسة** يتسلط المتسلطون ؛ وتكون : إما **رئاسة الثروة** ، وإما **رئاسة التغلب** إن لم يجعل الرئيس حظا من الثروة لهم ؛ فغاية خسة الرئاسة ، بنوعيها ، **الثروة**[٦] . أما **جودة التسلط** فهي صنفان : رئاسة الملِك (وهي التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية ؛ **ورئاسة الأخيار**[٧] ويعطيها ابن رشد اسماً

---

(١) ابن رشد ، تلخيص الخطابة (نشرة ع . بدوي ، الكويت وبيروت ، وكالة المطبوعات ودار القلم ، د . ت .) ، صص ٦٨ ـ ٧١ .

(٢) ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص ٦٨ .

(٣) هذا المثل التوضيحي ليس وارداً في النص عند أرسطو (الخطابة ، الترجمة العربية القديمة ، ص ٣٧) . فهل أتى به الفارابي أم هو نقد ونظر من ابن رشد ؟

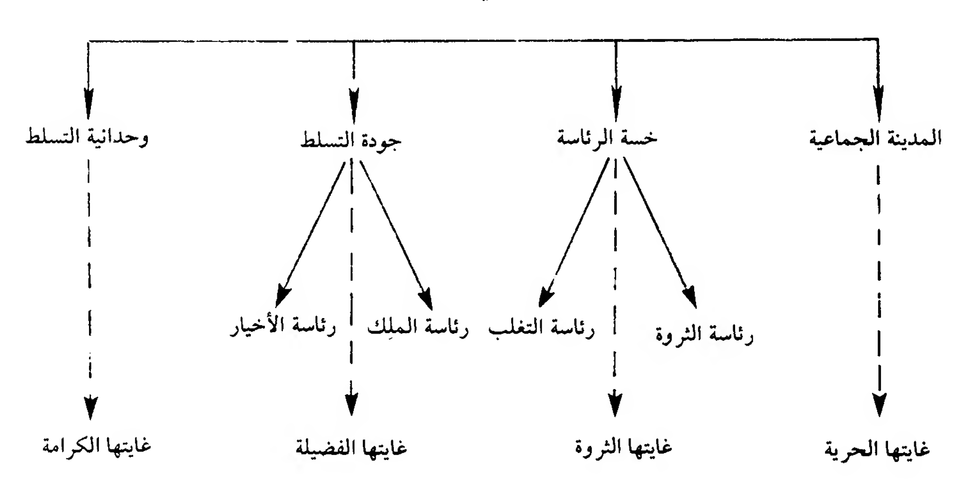
(٤) قا : أرسطو ، الخطابة (الترجمة الفرنسية ، دو فورْ ، باريس ، ١٩٣٢) ، صص ١٠٦ ـ ١٠٧ ؛ ما بين : ١٣٦٥/ب ـ ١٣٦٦/ألِف ؛ الترجمة العربية ، ص ٣٧ .

(٥) ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص ص ٦٨ ، ٧٠

(٦) م . ع . ، ص ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٧) م . ع . ، ص ٦٩ .

آخر يستعيره من الفارابي وهو : المدينة (أو الرئاسة) **الامامية**[1] . تبقى **وحدانية التسلط** : انها «الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحَّد فيها بالكرامة الرئاسية» ؛ على عكس مدينة الأخيار . وفي حين أن غاية جودة التسلط هي **الفضيلة** والتمسك بالسنة ؛ فان غاية وحدانية التسلط (أو الوحدانية) هي **الكرامة** .



ت / بعد أن يشير ابن رشد الى ان تلك السياسات وردت عند أرسطو ، ينبِّه الى أنها « ليس تُلْفَى بسيطة ، وانما تُلْفَى اكثر ذلك مركبة ، كالحال في السياسة الموجودة الآن فانها إذا تُؤمِّلَت وجِدت مركبة من فضيلة ، وكرامة ، وحرية ، وتغلب » (م . ع . ، ص ٧٠) . لقد أسرع ابن رشد هنا ؛ فلم ينتقد أو يثمِّن النظام السياسي الاسلامي المركَّب ، بحسب نظره ، من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب . أعطانا نظرة عابرة ، مترجرجة أو غير حرة . ويردّنا فيما بعد الى « **الأقاويل المَدَنية**»[2] حيث القول بانحاء (انواع) السياسات والسنن . والسنن ، في لمحته الخائفة تلك ، إما « محدودة غير متبدلة ، واحدة في الدهور على ما عليه الأمر في سنتنا الاسلامية ؛

---

(١) ولعل ابن رشد استقى هذه التسمية من ابن باجه الذي ، كما سلف ، استعملها لوصف مدينته الكاملة .

(٢) المقصود : كتاب السياسة (لأرسطو) . وفي الترجمة العربية القديمة لخطابة أرسطو (ص ٣٨) : الأقاويل المدينية .

وربما كانت غير ذات سنن محدودة ، بل يفوّض الأمر فيها الى المتسلطين عليها بحسب الأنفع في وقتٍ وقتٍ على ما عليه الأمر في كثير من سنن الروم اليوم »[١] . ان ابن رشد في هذا النص يكشف عن فهمه للنظام السياسي الاسلامي وتأييدٍ للشريعة؛ وعن رأيه في سنن الروم (أنظمتهم) المعاصرة آنذاك . وليس هذا النص ، في تحليلنا ، خفيف التعبير . لكنه ليس الكاشف عن المنزلة التي نراها بالغة البروز التي تخصَّص لابن رشد في ميدان **الفلسفة السياسية في الفكر العربي العقليماني والعقلاني**.

انتقل نص الخطابة مع قليل من التنقيح والتطوير ، في ترجمته العربية المتوفرة لنا اليوم[٢] ، من الفارابي حتى وصل الى ابن رشد ثم الى الطوسي . لم يُعثر بعد على تفسير الفارابي لها ؛ ولم يتدارس المتفلسفون العرب خطابة أرسطو باعتناء مما كان « السبب في عدم تحقيقه (النص المترجم) وتصحيح ترجمته ومعانيه »[٣] . وقلنا إن ابن سينا كان يستقي لا من النص المترجم ، بل من شرح الفارابي لذلك النص لأن مصطلحات ابن سينا ظهرت لنا أعلاه مختلفة عما ورد في العمل المترجَم ، ومصقولة ؛ والتوسع السيناوي ملحوظ وتراكمي أي قائم على قاعدة فارابية .

لقد أدى ذلك المقطع القصير من خطابة أرسطو (من صفحتين أو أقل) في الفكر الفلسفي السياسي عندنا مكانةً لم تلاحَق ؛ ولعل مكانة ذلك العمل لأرسطو[٤] لم تَلْقَ بعد أيضاً التوضيح الكافي داخل علم البلاغة العربي ومن ثم في التأويليات والرِّمازة. وفي غياب المعرفة الكافية بـ« سياسة » أرسطو في العربية ، فان « الخطابة » المترجمة تبقى سلطة أو نوراً . هذا ، مع التذكّر المستمر لأن العرب اعتقدوا (الكندي ، ١ ، ٣٨٤) بأن آراء أرسطو في النيقوماخيا هي هي آراؤه في كتابه السياسة .

---

(١) ابن رشد ، م . ع . ، صص ٦٩ ـ ٧٠ .

(٢) يصفها بدوي (في مقدمته لها) بأنها ترجمة سقيمة ؛ ولاحظ ذلك أيضاً محمد سليم سالم . ويظهر ذلك بوضوح عند مقارنة سريعة للنص المتوفر لدينا اليوم بالنص كما يُقرأ في لغة أجنبية (قا : الترجمة الفرنسية للخطابة ، بقلم دوفورْ) .

(٣) بدوي (في المقدمة ، ص : ح) .

(٤) أنقذت الترجمة العربية للخطابة فقرة طويلة مفقودة في النص اليوناني الراهن .

٨ ـ الامتلاء ثم الانكفاء ، نصير الدين الطوسي

١ ـ المدينة الفاضلة :

ليس لهذه أنواع أو أشكال ؛ فهي واحدة لأنها تقوم على الحق الذي لا يكون الا واحداً ، ولأن الخير الذي هو هدفها لا نبلغه الا بطريق واحد . لا تتعدد تلك المدينة اذن لأن ركنيها ، الحق والخير ، لا يتعددان[١] . وما يقوله الطوسي هنا ، ومثلما سنرى في تحليلاته الأخرى ، مسبوق أتى به الفارابي وابن سينا أي المصدران الأساسيان لكاتبنا هذا .

٢ ـ المدن غير الفاضلة :

تتعدد بتعدد المحكات والمعايير : تختلف الدروب التي تحكم الضلال ، وتتنوع الأفعال البشرية اللاخيِّرة أو اللافاضلة والمرذولة . فتلك المدن ثلاثة أنواع :

أ / **المدينة الجاهلة** : يكون أفرادها عارين من استعمال القوة العاقلة ، ومشدودين الى الحياة بالقوة الشهوانية أو القوة العدوانية . وهي مدينة ذات أنواع[٢] :

1 ـ **المدينة الضرورية** : يتعاون أهلها للحصول على الضروري لبقاء الأجسام من حيث القوت والملبس[٣] ؛ وهنا نتذكر قول الفارابي فيها : « قَصْد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح ؛ والتعاون على استفادتها »[٤] .

2 ـ **المدينة النذلة** : يتعاون أهلها على الاستكثار ، وغايتهم الاستزادة والثروة . ويميزهم الطوسي بأساليب معينة في كسب المعاش ، وبرئيس هو الأقدر على تدبير المال وحفظه[٥] .

---

(١) الطوسي ، الأخلاق الناصرية (الترجمة الانكليزية . . .) ، ص ص ٢١١ ؛ ٢١٢ ـ ٢١٨ ؛ ص ٢٢٦ .
(٢) م . ع . ، ص ٢١١ ؛ صص ٢١٨ ـ ٢٢٥ .
(٣) الطوسي ، م . ع . ، ص ٢١٨ .
(٤) الفارابي ، آراء أهل . . . ، ص ١١٠ .
(٥) الطوسي ، م . ع . ، ص ٢١٨ . لا يستعمل الفارابي هذه الصفة (أو النوع) .

3 ـ **مدينة الخسة** : اجتماع الخسة ـ وهو الخسة والشقوة عند الفارابي[١] ـ **هو** الذي قصد أهله التمتع باللذة من كل نوع ، واللعب بكل وجه ومن كل نحو[٢] .

4 ـ **مدينة الكرامة** : التعاون هنا على ان يكون أهلها ممـدوحين مشهورين بين الامم (الطوسي ، ص ٢١٩ ؛ الفارابي ؛ ص ١١٠) .

5 ـ **مدينة التغلب** : يقصد أهلها أن يكـونوا قـاهرين لغيـرهم ، وأن يكدوا في سبيـل لذة التغلب فقط . وهي ثـلاثة أنـواع : فامـا أن يكون أهلهـا كلهم يقصـدون التغلب ؛ وإما بعضهم ؛ وإما واحد منهم فقط (هو رئيسهم) .

6 ـ **المدينة الحـرة** : أو اجتماع الحـرية ، أو مـدينة الجمـاعة . هي المـدينة الجماعية عند الفارابي ؛ والتي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل الواحد منهم ما يشاء ولا يمنعه أحد عن ما شاء (الطوسي ، صص ٢٢٣ ـ ٢٢٤) . ويختلف الطوسي هنا عن أستاذه الفارابي بايراد تفاصيل عن رئيس أهلها (وهو مساوٍ لأي من أهلها) ، وإكثارٍ قليل النفع وتجزيئي .

7 ـ **النوابت في المدينة الفاضلة** : قد ينبت في المدينة الفاضلة فردٌ (أو أفراد) غير فاضل كما تنبت في الحقل الصالح نباتات غير صالحة . وهكذا فالنوابت أنواع : المـــراؤون ، المحـرِّفــون ، البـاغــون [البغـاة ، المستبـدون] ، المـــارقــون ، المغـالطون[٣] . ويـرى الطوسي أن هناك أنواعاً أخـرى من النـوابت لا يـرى سبيـلاً لتفصيلها ؛ وقد كرّر وفصّل ، في ذلك الميدان المخصص لأفراد غير فـاضلين داخل مجتمـع فاضـل ، ما سبق أن قـاله الفـارابي[٤] . ولا يشير الطوسي ، على غـرار الفارابي وابن باجه ، بالاسم واللحم الى المقصود باولئك الأفراد داخل المجتمعات العربية الاسلامية . وهنا موضوع ذو أشواك تنعكس عليه ويعكس إشكالية العلائق بين

---

(١) الفارابي ، م . ع . ، ص ١١٠ .

(٢) الطوسي ، م . ع . ، صص ٢١٨ ـ ٢١٩ .

(٣) الطوسي ، م . ع . ، ص ٢٢٦ .

(٤) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٠٩ (وهم أفراد يضادون المدينة الفاضلة) .

الحكمة والحكم في فكرنا السياسي والوعي المعرفي .

ب/ **المدينة الفاسقة** : آراؤهم فاضلة ، كاعتقادات أهل المدينة الفاضلة . لكن أفعالهم مختلفة : يؤمنون بالخير ، ولا يتمسكون به ؛ أهلها لا يخلون من استعمال للقوة العاقلة ، لكن مع غلبة للقوتين الباقيَتَيْن .

ت/ **المدينة الضالة**: آراء أهل هذا النوع الثالث من المدن غير الفاضلة في السعادة هي آراء أهل المدينة الفاضلة في ذلك الموضوع أو المبدأ. لكن الاعتقادات في المدينة الضالة مختلفة ، مشتتة ؛ والقوة العاقلة ناقصة . والمدن الضالة ، كالمدن الفاسقة ، كثيرة العدد والأنواع[1] .

٣ ـ تقسيمات الطوسي ، محاولة تثمين :

انها **تقسيمات** ، على غرار الحال عند صاحبها الاسبق والأول الفارابي ، خيالية أو معيارية . هي لا حدوثية ؛ ثم إنها تقوم على **نظر فرداني** أو فهم فرداني للمجتمع والسلطة والنظم السياسية. كذلك فإن الواقع العربي المغيَّب، ودور الاقتصاد المغفَل، والقيمة الكبرى المعطاة للفعل الأخلاقي من جهة وللقوة النفسانية من جهة أخرى ، عوامل تهز الثقة بعمارة الطوسي واستاذه . فتنويعاتهما للمدن تؤوب الى نظر فلسفي ماهوي ، وفهم تقطيعي لقوى الانسان، وإغفالٍ للتاريخِ السياسي الاقتصادي للفكر اليوناني والواقع اليوناني اللذين دفعا بأرسطو أو بأفلاطون الى اقامة تمييز بين أنواع الدساتير في بلدهما .

تساعدنا قراءة الفلسفة السياسية للطوسي على قراءةٍ للفارابي ، وابن سينا ، والفكر الفلسفي العربي . لقد بدا ذلك ليس فقط من خلال قراءتنا لكتاب الأخلاق الناصرية الذي تناول المدينة الفاضلة والمدن المضادة ، بل وأيضاً ان الطوسي يرشدنا الى كتب للفارابي ولابن سينا لا نحوزها حتى اليوم . ثم ان ذلك الكتاب للطوسي يؤكد لنا أن المكانة الأولى للفلسفة السياسية في تراثنا هي للفارابي ، وليس لابن

---

(١) الطوسي ، م . ع . ، صص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

سينا ؛ وذلك لأن الطوسي ، الذي يَغْرف من الشيخ الرئيس ويشرح « الاشارات والتنبيهات »، يتحول الى الفارابي عند البحث في الفعل السياسي والنظم السياسية .

كانوا جميعاً (باستثناء الفارابي الذي ، برغم كل شيء ، كان ذا منزلة رفيعة اجتماعياً) منخرطين في المجتمع ، وفي العمل السياسي (وزارة ، وما اليها) . ومن غير السويّ أن لا نقيم تفاعلاً ، أو علاقة ما ، بين : واقع ذلك السياسي ، وأفكاريته الاجتماعية السياسية ، وطموحات عصره والجماعة والسلطة والدين . بل ومن غير السويّ أيضاً أن نرى الواحد منهم معزول النظر عن الفكر السياسي التقليدي ، الخلافتي ، والفكر الاقتصادي المالي الرائج .

من هنا كان التمييز بين قطاعين : التقليدي ، والمستقل . وفي التحليل الأشمل ، أو عند البحث عن التوليفة الشمّالة ، سنرى أن المحتوى تقليدي ؛ وأن الصياغة (أو الشكل العام) متفلسِفة أو ذات منهج متأَغْرِق أو متوافق مع الرؤية الاغريقية في التقسيم والتنظيم . والقطاع التقليدي أساسي في بنية الفكر السياسي الاجتماعي عند شتى فلاسفتنا . وذاك القطاع يتساكن ، بتفاعلٍ وذهابيابية ، مع القطاع المستقل داخل الحكيم الواحد عينه . الا ان التقليديَّ كان يتوافق في آرائه الاقتصادية والمالية مع ما كان يقدِّمه كتّاب الأحكام السلطانية ، وكتب الأموال والخراج ؛ ومع ما كان همّا توحيدياً عند الجميع حيال : الأمة ، والنظر الى التاريخ ، وشرعية السلطة القائمة . تتجلى تلك الثنائية عند ابن سينا : هناك الجانب التقليدي ، وهو المضمون للجانب الآخر أي للتقسيم العام والمبادىء الكبرى في النظر الى طبيعة المجتمع وفعل السياسة . يمثل «الخطابة» (وكتاب المجموع أو الحكمة العروضية في . .) التوجه الشكلي والشكل الأَجْمَعي لمذهبه السياسي . أما الالٰهيات (من كتاب الشفاء) فهو اكتوبة حوت المضمون الاسلامي التقليدي الشائع للشكل العام والتقسيمات الكبرى للأنظورة والمذهب .

يتيح بسْطُنا لمذهب ابن سينا هذا ، في مكان آخر(١) ، تكراره هنا في مبادىء

---

(١) را : زيعور ، في التجربة . . . ، صص ٢٠٩ـ ٢٣٠ ؛ أيضا : مقدمتنا بالعربية والفرنسية (مع ترجمة لمقال =

كبرى وأعمومات ركيزية . يبدأ ، كالحال عند الفارابي وكما كان معروفاً ، بمقولة الانسان ذلك الحيوان الاجتماعي (زُوْنْ بوليتيكونْ)[1] ؛ وتنوع الحاجات عند الانسان ثم تنازعها ومن ثم تقسيم العمل[2] ؛ بعد هذين المبدأين اللذين يتفق عليهما النظر البشري يظهر الاختلاف والتمايز . ففي حين أن اليوناني يتابع تحليلاته الفردانية ، نجد المسلم يُدخل منعطفاً في ذلك المسار : إنه يَنقل الظاهرة الاجتماعية والفعل السياسي الى عالم ديني ، الى رؤيةِ التطور والمدينة والمجتمع من زاوية النبي وتدخّل الألوهية . وهكذا يحلِّل فلاسفتنا أهميةَ النبوة ، وضرورتها ؛ ويجعلون العبادات والشرائع ضروراتٍ في المحافظة على الاجتماع ، وسِرّ بقاء الانسان والنظام[3] .

ثم تعود الرؤيتان للتقاطع والالتقاء ؛ فتقولان بالوظائف المتعددة للقوانين (النواميس ، الشرائع ، السنن) داخل المجتمع وفي الانسان والعلاقات . والتقسيم الأثلوثي للطبقات[4] ، المتوازي مع تقسيم مماثل للنفس ولأنواع الفَهْم (أهل البرهان ، أهل الجدل أو الكلام ، الجمهور) ، فكرة راسخة ؛ عرفها الفكر القديم بدرجات مختلفة : الهنود ، للمثال .

ولعل فلاسفتنا ، مع الوعي بانتماءاتهم ومن ثم الى إمكان نظرتهم الى الفئات الأدنى ، كانوا أرأف من الفلسفة اليونانية (باستثناء الرواقية ؛ ربما) حيال السلّم الاجتماعي للفئات والصناعات . صحيح أن فلاسفتنا كانوا قساةً في تقسيماتهم للفكر ، في نظرتهم الى الحقيقة عند أهل الكلام وخاصة للحقيقة عند الجمهور ؛ إلا أن تلك القسوة لم تنسحب على كل قطاع وكل توجه . ربما يكون ذلك تبريراً ؛ أو

غواشون : تأثير ابن سينا في الغرب) لكتاب ابن سينا القانون في الطب، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٧ .

(١) للمثال ، قال : ابن سينا ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٤١ ؛ النجاة ، صص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، الالٰهيات ، ج ٢ ، ص ٤٤١ ؛ النجاة ، ص ٣٠٤ .

(٣) عن أهمية النبي ووظائف الشريعة، را: ابن سينا ، الالهيات ، ج ٢ ، صص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ ؛ النجاة ، صص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

(٤) عن تقسيم المجتمع ، را : ابن سينا ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ص ٤٤٧ ، ٤٥٤ .

تفسيراً غير عادل. لكن الدليل على عدم القسوة يكمن في رؤيتهم الروحانية الدينية للانسان ، وفي مقولة التراحم التي يتمركز حولها الفكر الاسلامي المتديّن أو المسلم . والأهم أو الأوضح ؟ الأوضح هنا نلقاه في تحريم فلاسفتنا لنشاطات طفيلية ، ولا سوية ، وغير منتجة اقتصادياً ، وغير لائقة معنوياً او روحانياً أو دينياً[١] .
ففي حين نجد أفلاطون يوصي ، بلا أدنى إحساس بالذنب ، بقتل المصابين بعاهة والزّمنى ، المرضى بداء عضال مزمن[٢] ؛ يطلب ابن سينا لهؤلاء إعداد أماكن مخصصة أو : « إن كان السبب في ذلك مَرَضاً أو آفة أفرد [السّانّ] لهم [المتبطّلون والمتعطّلون] موضعاً يكون فيه أمثالهم ، ويكون عليهم قيِّم »[٣] .

فَلْنتابع ! خطوة أخرى وسنلتقي بأفلاطون يتخذ موقفاً عنيفاً تجاه اليتامى[٤] ، والأرامل نساءً ورجالاً[٥] ؛ ويوصي من جهة أخرى بازالة الاطفال المولودين دون (أو فوق) عمرٍ للانجاب محدّدٍ من طَرَف الدولة[٦] ؛ ويرتضي بحذف أصحاب النفس الفاسدة الطبيعة[٧] ، وبقتْل الذين ظهر أنهم لن يُصْلَحُوا من الوجهة الأخلاقية[٨] . ان موقف الفكر الاسلامي ، متمثلاً هنا بابن سينا أو بالاتجاه الفقهي العام[٩] ، يتصف حيال اليتامى والأرامل وضعفاء الجسم والزمنى بطابع التراحم وتحميل المجتمع [الدولة ، بيت المال ، مؤسسات اجتماعية، الحسبة . . .) مسؤولية الانفاق والاعتناء والواجب .

---

(١) عن الأعمال التي يحرمها ابن سينا أو الفكر السياسي الاسلامي عموماً را : ابن سينا ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٥٤ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، ٤٠٦/أَلِف وما بعد ؛ النواميس ، ٧٨٣ /د ـ وما بعد .

(٣) ابن سينا ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٤٧ . قا : نظام الأوقاف ؛ آداب الحسبة .

(٤) أفلاطون ، النواميس ، ٩٢٤/هـ ـ وما بعد = (924/e sq.) .

(٥) م . ع . ، ٩٣٠/ب ـ وما بعد .

(٦) أفلاطون ، الجمهورية ، ٤٦١/ج (الترتيب هنا بحسب الأبجدية وليس الالفبائية) = 461/c .

(٧) م . ع . ، ٤١٠/ أَلِف .

(٨) النواميس ، ٧٣٥/ب ـ وما بعد .

(٩) نجد هذا الموقف للشريعة ، في [للمثال] :
Doulout, traité de droit musulman et algérien moderne (Alger, 2e édi. 1950), pp. 19 - 21 .

أما آراء فلاسفتنا الاقتصادية ، داخل الشكل المتفلسف المُمَنْهَج ، فهي هي آراء حكمائنا الآخرين في وظائف الدولة (الخليفة ، الأمير) التحصيلية والاتفاقية . يقال الحكم عينه بصدد الوظيفة الدفاعية الجهادية للدولة ، و « السلطات التنفيذية » عموماً . فما يقوله ابن سينا في ذلك الصدد[1] مكرور معروف ، بل كان قولاً مكرّساً شائعاً عند كتّاب الأحكام السلطانية او في مباحث الكسب والمعاش والأموال .

هل كان القطاع السياسي المستقل هامشياً ؛ هل هو تَرَفيّ ، أو من باب ذِكر الشيء ، أو من قبيل متابعة أرسطو والنسج على غراره ؟ وما دمنا نفضل دراسة حالة معيَّنة ، عوضاً عن الغَرَق في التعميم ، ألا نستطيع الظن بأن ابن سينا ، المأخوذ هنا كحالةٍ عينية ، شعر بالخطر والعزلة في « الشفاء » فتراجع عما كتبه في «ك. المجموع » ثم في « الخطابة » ذلك القسم الشهير داخل منطق الشفاء ؟ هناك حِيلٌ للفكر تدفع الى التبسيط ؛ والى تقزيم الشخصيات . وتكثر تلك الحيل عند البعض ، وآخرون يعونها ويعملون للتسامي بها أو لتجاوزها .

عدّ الفكر العربي الاسلامي ، كالحال عند اليونان وكما كررنا هنا[2] ، السياسة علماً أول . نلقى ذلك في الفقهيات ، والكلاميات ، و . . . ، و . . . ؛ وحتى عند الفلاسفة بشكل بارز أيضاً . تأتي آراء الفارابي السياسية ، كما سيفعل ابن سينا أو الطوسي[3] ، بعد بسط النظري او الفلسفي أي المبادىء العامة في الموجودات والإلّهيات . تأتي السياسة تتويجاً للإلّهيات ، وتكون هذه الأخيرة متمركزة على أسس نظرية ومدخل هو علم المنطق . لذلك عرض أهل البرهان فلسفتهم السياسية على شكل قطاعين ، وفي حوار وذهابيابية مع العامّ العالَمي . . . ولعلّ هذا الحوار

---

(١) عن نظر ابن سينا في الوظائف التنفيذية هذه ، را : الإلّهيات ، ج ٢ ، صص ٤٥٢ - ٤٥٤ ؛ زيعور ، في التجربة . . . ، صص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(٢) السياسة عند أرسطو هي صناعة تقوم على قواعد فن العمارة ، صناعة أُولى وأَولى : architectonique .

(٣) را : الطوسي ، تجريد الاعتقاد . وقد أضيفت على الكتاب ، بحسب تحليلنا ، آراءُ ضيّقة . وكذلك حصل أيضاً بصدد كتابه الأخلاق المحتشمية : أُدخِل بابان صغيرا السطور في مستهل الكتاب .

والانفتاح سهّلا من ثمّ النظرة الجميعاويه الشمّالة للمذاهب الاسلامية ، والفرق الكلامية ، والدويلات المتناحرة . فمن السويّ هنا أن نرى في الفارابي ، الذي يجمع بين رأيي الحكيمين ، مفكراً يترفع عن الانتماء الى فرقة دينية تحصره أو ينقفل عليها . ومن التصغير لابن سينا أن ينتسب أو ننسبه الى مذهب إسلامي ؛ فالامامية (المذهب الجعفري ، وهو سني أي متمسك بالسنة وتكاليفها الدينية) مذهب فقهي تحكمه نزعة توحيد الأمة والسلطة والدين[1] . وحتى إخوان الصفا ، في مذهبهم حيث النظرة المعيَّنة للتكاليف الدينية للشريعة ، ينطلقون من انتهاضات توحيدية ومقاصد تجمع وتلمّ. لقد كان الهمّ ذاك محركاً للعقول ، وبشكلٍ قلنا إنه هُجاسي استحواذي : فالخُواف من التفرّق يبدو عند الجميع هاجعاً وبارزاً ، كامناً وصريحاً .

وتداخلت آراء الفلاسفة والفقهاء ومن اليهم في تكوين نظريات في الثورة قليلة التباعد[2] ، وفي الوظائف الاجتماعية وأعمال البر للدولة[3] ، بل وفي حصر بعض الوظائف بالدولة مما يملّق التفكير المتسرع فيوقِع في القول اللاتاريخي بأننا سبقنا الاشتراكيين . وآخرون يقفزون الى اللاتاريخ قائلين بأن الفارابي سبق فلسفة نيتشيه في القوة ؛ أو احتوى في « آراء أهل. . . » إرهاصات تبشِّر بنظريات : هوبز ، في مقولة أن الانسان ذئب للانسان ؛ وداروِن ، في مقولة التطور ؛ واسْبَنْسَر . . .[4] . بل إن دراسات ناقصة أخرى تؤكد ـ بمجانية واعتباط ـ أن الفارابي قال بالعقد الاجتماعي قبل ج ـ ج . روسّو وبشكلٍ أَتَمّ[5] .

---

(١) ينبه ابن سينا ، على سبيل الشاهد ، الى ضرورة « الأمور الجامعة ، مثل الأعياد . فانهيجب أن يفرض [السّانّ] اجتماعات مثل هذه، فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة » (الإلٰهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥٢).

(٢) عن نظرية ابن سينا في الثورة أو الخروج ، را : الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥٢ ؛ زيعور ، في التجربة . . . ، صص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

(٣) في هذا المجال نلقى أفكاراً ستطور فتحمّل ، عند كاتبين معاصرين ، اسم « الاشتراكية» .

(٤) للمثال ، را : ج . صليبا ، من أفلاطون الى ابن سينا ، بيروت ، دار الأندلس ، د . ت . ، صص ٧٢ ـ ٧٤ .

(٥) جُمَل كانت تحفَظ غيباً في الثانويات . وتلك أقاويل مُغالِطٍ : فاقامة ارتباطٍ تذكيري ، أو نظرةٍ جِسْرية ، =

وفي جميع الأحوال والأحكام ، فإن نظرية القطاع السياسي المستقل في التماسك أي في توحيد النظر الى التاريخ والسلطة والأمة ، تبدو نظرية متمركزة حول الذات . فهنا نرجسية جماعية تنضح ؛ وإنْ بدرجة أقل مما نجده في القطاع التقليدي المحض . والثقة بالنحن ، وبالتاريخ الاسلامي وبالتجربة الحضارية ، كامنة وبارزة . وهنا ، انتهاضاً من الاعتبار الذاتي للذات ، أشرع فلاسفتنا نظرتهم للمعمورة . كان التوكيد الذاتي عند الفيلسوف متحققاً بفعل نظرة عقلانية وتحليلية ، وبمصطلحاتٍ عالمية ؛ في حين أن ذلك كان يتوفر في الفقهيات والكلاميات انطلاقاً من ايمانيات وعقليمانية أي حيث المعتقد والايديولوجيا والمصطلحات الخصوصية .

تتضح ، في هذا الميدان المتمحور حول المدينة ، الفوارق بين النظر السياسي الديني والنظر السياسي القائم بذاته أي المستقل عن الشريعة والمنفصل عن الدين أو الملة . فليس من الصعب ملاحظة أن أهل البرهان يبتعدون هنا عن السياسة بمعناها في علم الخلافة ، وفي السياسة الشرعية ، وفي تقسيم العالَم الى دَارَيْن بل وحتى في النزعة المسكونية [العالَمينية] . وفي هذا القطاع المثالي النزعة ، الذي سيستقل بعد قرون حاملاً اسم علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي ، تبرز المعالجة الواقعية ، والتحليل للاجتماعي أو للظواهر الاجتماعية التاريخية . فالأمة ، والمدينة ، والملة (الشريعة ، الدين) ، مأخوذة هنا على صعيد سياسي اجتماعي صرف . بكلمة أوفى ، نلاحظ الاقرار بوجود مجتمعات أخرى صالحة مع انها غير إسلامية ، وغير دينية . كما تتبدى الاقرارات بالأمم الأخرى مأخوذة ، كلها ومعها الدول الاسلامية القائمة ، على بساط واسع اسمه الامم في هذه المعمورة . فالابتعاد عن النرجسية الدينية ، وعن النرجسية « القومية » ، ملحوظ ؛ وذلك ظاهرة تفرض علينا إعطاء أهل البرهان عندنا بُعد نظرٍ ، ونزعة موضوعية [موضوعانيةً] في معالجة التاريخ والفعل السياسي والعلائق بين الأمم .

= بين الفارابي (أو اشتراكية ابن سينا) والفلسفة الحديثة والمعاصرة ، لا تكون متزنة إن جَرَت على أرض غير تاريخية أو خارج السياق الحضاري للفكر .

عالج اولئك الدارسون ـ من الفارابي حتى ن . الطوسي ـ السياسة المنفصلة عن الملة ، والسياسات (النظم ، الدساتير ، الامم) داخل « ذمة المعمورة » ، والأمة من حيث هي مجموعة مدن ، والفعل السياسي الذي يفصل الأمة عن الملة وذاك الذي يدمجهما .

وفي هذا القطاع ، حيث سبق الكلام الى ان أهل البرهان شعروا بالانعتاق وبالتفكّر في مواضيع لا تخضع للسلطة ووصاية أهل الكلام والخطابيين ، تُلفى الشخصيةُ الفلسفية بأجلى نظرها للوجود وأبرز مناهجها . رأيناهم يفسرون النبوة : يصلون الى المقال في أن الفيلسوف يبلغ الحقيقة بالعقل ، وساعة يشاء ، وفي اليقظة ؛ في حين أن النبي يبلغها بالمخيلة ، وليس عند رغبته ، وفي النوم . ماذا فعلوا في هذا القطاع ؟ لقد بقوا أوفياء للنظر عينه ، وللمنهج عينه : لقد أعطوا الفلسفة حق تفسير السياسة الشرعية أو النظر الديني في الفعل السياسي وتنظيم الأمة والمحافظة على الملة. وبكلمة تبسيطية غير مثرِثرة، يحق للفلسفة محاكمةُ الدين، وليس فقط الاستقلال عنه . فما قدمه الوحي بالأخيلة والمحاكاة والأمثال تبلغه الفلسفة بالعقل وصافياً . إن فلاسفتنا الذين فهموا الملة (الدين) كمجموعة آراء وأفعال خاصة بجماعات ، اعتبروا الأمة شيئاً آخر أي جماعات هي أكثر من آراء وأفعال. لقد دعوا، وإنْ بصورة غير حادة الصوت واللون ، الى علم مستقل ما يزال أشرف العلوم لأنه يقود الفعل السياسي للانسان ، ويوجِّه العلائق البشرية ، بعقلانية ، بحكمة .

ثم ماذا ؟ إن ما أعطاه فلاسفتنا في الحقل الاجتماعي النظري ليس هو من علم الاجتماع بالمعنى الراهن الذي نطلبه ونرجوه لمدرستنا العربية في ذلك المضمار . فعلم الاجتماع العربي الراهن ميدان آخر ، وابنٌ للتطور وسياقات تاريخية : إنه يود أن يستقل عن ذلك النظر الفلسفي ، أو الماورائي والمثالي ، في الاجتماع والجماعات والمجتمع والظواهر الاجتماعية ؛ ويحث الخطى أيضاً كي يكون شيئاً آخر أبعد من ترديد نظرياتٍ في علوم الاجتماع والنفس ترِد من مدارس أجنبية منتمية الى غير حضارتنا وسياقنا ومجتمعنا . لا ريب في أن ما نجده من فكر اجتماعي عند الفارابي أو ابن سينا ومن اليهما ، يُثَمَّن غالياً . لكن تلك القيمة تاريخية ، وقلَّ أن

تصبّ في مدرستنا العربية الراهنة في علوم المجتمع والنفسانيات .

بسَط أشياء ثمينة هـذا الفصل . لا سيما بعد أن صرنا نعرف الترجمات العربية الأولى للنواميس والجمهورية ؛ وللنيقوماخيا والخطابة ولنقـولٍ من كتاب السيـاسة : كان باستطاعة ع . بدوي ، لو تخلى عن تسرّعه في إنهاء عمله ، تقديم خدمات جلى للفكر اليونـاني ، وللفكر الأوروبي الـوسيطي ، وللبـلاغة العـربية ، ولعلم السيـاسة: والترجمة والفلسفة عنـد العـرب . ولا شيء كهذا الموضوع ينصر زعمنا القديم بأن الشروح على كتب افلاطون وأرسطو كانت مقصودة لا لذاتها ، ولا لاستعراضية عند الشارح أو نزولاً عند رغبة سلطة ؛ لقد كان القصد متعدد الوجوه والنوايا .

ثم هناك نقطة أخرى هي ، من قبيل المنهج أو من باب مقاربة الموضوع ، أنّ التفسيرات الميكانيكية والأحكام التبسيطية كثيرة ميسورة هنا لصاحب المنهج المسبَق المبهور بهذا أو بذاك من الأفذاذ في العالم . من تلك التفسيرات اللفظانية أقوال ترى نظرية الفـارابي (أو ابن رشد) أتت لتـرد على حاجـة عصره وامتـه الى وحدة الفِـرق والمذاهب والدول؛ وانها نظرية تردّ على مثيرات واقعية هدفها تبرير أو تغطية وتحلية النظام الذي حضنه ؛ وأن الآدابية طريقة من طرائق السلطة في هدفها للدمج والسيطرة على الجسد والروح والاضطرابات السياسية والفكرية بل وحتى في المجتمع الواحد والنفس الواحدة . . . ؛ وأن الاقتصاد آنذاك هو المفسِّر لتلك النـظريات ؛ و . . . ؛ و . . . ؛ الـخ . ربما يكـون في ذلك مـا يقترب من الحقيقـة ؛ وما يسهّـل الالتقاط ويعجّل في الفهم والاستيعاب . إلّا أن النظر الناقص وحده هو الذي يدفع الى الشطط هنا ؛ والى الوله هناك ؛ والى تفسيـر التاريـخ والوعي بعـامل واحـد يُزعم أنـه إزائي شمّال .



الباب الثالث

العقل العلمي عند أهل البرهان

لم يكن أهل البرهان منعزلين بحواجز حاجبةٍ عن أهل العرفان والخطابيين، عن الكلاميين وذوي العلوم الدينية المحضة. فالتداخل والتساكن بين موضوعات التفكير كانت ملحوظة ومحتَّمة حتى عند المفكِّر الواحد عينه في بحثِهِ عن «إصلاح النفس» (الحكمة، الأخلاق).

تتمظهر عند البرهانيين: العقلانية المحضة، والعقلانية المتديِّنة؛ الفعل الساعي إلى الخير باستغناءٍ عن استجلاب الكسب والمنفعة والتبريرات، والفعل الساعي إلى تحقيق مصلحةٍ أو تسويغٍ؛ الفكر الحر، والفكر الذي يتّقي السلطة والمتاجَرَة بالدين؛ الانسان المحلّي وحكمته الخصوصية، والانسان في المسكونة وحكمته التي هي نتاج تعاقب الأمم وتراكم الهمم.



الفصـــل الأول

الحكمة العملية أو الخير في الفعل والسلوك عند الكندي

أعْمومات وممهِّدات

لم تخمد كلُّ المادة المعرفية التي تضمّنها النظر الفلسفي عند الكنـدي : ولم تفقد كلَّ قيمتها مواقِفُه الايديولوجية واستعمالاتـه للفلسفة في سبيـل بناءِ أنـظورةٍ في الوجود والمجتمع والسلطة ، أو في الفعل والعلائق والقيم . وقراءتنا للفلسفة العربية الإسلامية تقصد لتقديم دراسةٍ ، من بين دراساتٍ كثيرةٍ وقراءات مختلفـة محتملة ، تنصبّ على العملي فيهـا . وبكلمة تقـول أكثر أو أوضـح : إن بحثنـا في الفلسفـة العَـربِسْلاميـة يطمـح للتخصص بقراءتهـا **قراءةً اجتمـاعية** ، أي للتـوقف عند النـظر الاجتماعي والأخلاقي والقِيَمي الذي «تُهمِله» معظم الدراسات السـابقة . إن لتلك الفلسفة ، في عملنا هنا ، معنىً ؛ ولها توجُّهات . لها مَقَاصد ، وليس فقط وظائـف : كان لتلك الفلسفة وظائف ايديـولوجيـة ؛ وكانت نـظراً شمّالاً ليس فقط في المجـال الماورائي بل وفي مجـال السلطة ، والمجتمعيات (علم الاجتمـاع) ، والأخلاق ، والقيم . لقـد ظنوهـا فترة طـويلة ، وبحكم الرؤيـة الكليلة الناقصـة ، بِنْت الفلسفة اليونانية ؛ **فأذابوا كل فرق** بينها وبين الفعل الفلسفي اليونـاني ، وغفلوا عن **المعاني الكامنة** ، والوظائف الخفية اللاصريحة ، في خطابها إلى مجتمعها : إلى أهل النظر وأهل الحقيقة والجمهور ، إلى السلطة والدين والجماعة .

وتقديمُ الفلسفة العـربية الإسـلامية من حيث جـوانبها الإجتمـاعية والسيـاسية والأخلاقية ، أي **من حيث الحكمة العملية فيها** ، تقديمٌ قـد لا يكون كله جـديداً . لكنه سوف يطمح إلى أن يكـون دراسة تـرى في تلك الفلسفة مـرآة **تعكس الفوارق والنقائض** داخل مجتمعاتها التاريخية : الصـراعات ضـد السلطة ؛ وارتباط المعـرفة بالتطوير والايديولوجيا ؛ وتوظيف الفكر الحر في نقد السائد والمألوفية أو في الوضع

موضع التساؤل لوصاية الدين تارة ، أو السلطة والمعارف الصوفية والأخلاق تارة أخرى . لقد كانت فلسفتنا « قراءة » لمجتمعاتها ، أو نظراً في أنساق الفكر والثقافة والسلوكات ، تستعمل مادةٍ معرفية معيَّنة . كانت فلسفة ترسم ايديولوجيا ، **وتنقد المجتمع والرؤية الفقهية الكلامية للدين** ، وتنظّر في مجال السلطة الأمثل ، والأخلاق الأعمق ، **والتعاملية** المثالية ، **والآدابية** داخل كل نشاطٍ وكل علاقة . والدراسة التي تأخذ **الحكمة العملية** وحدها في الفلسفة العربية الإسلامية ، وتنكفيء على ذلك الجانب وحده فقط ، لا تغفل **الحكمة النظرية** التي هي الأساس والموجِّه الداخلي (أو المنطق التحتي) للتفكير في ميادين السلوك والمجتمع والقيمة .

الفقرة الأولى
حياة الكندي الحكيمة والحكمة في حياته

من المتفق عليه أن الكندي (ت ٢٥٢/٨٦٦ تَقْ .) مفكر فلسفي عربي[١] . ومن الأفخاخ القديمة التي وقع فيها كثيرون ، فيما نرى ، محاولات تغطية ذلك أو محوه بالقدح في تديّنه ، والكلام عن زندقة أو مجوسية أو يهودية أو عدائية عند عائلته[٢] . يلتقي على تلك الأرضية تياران : واحد يرفض أن يكون في تاريخنا فلاسفة ، وهذا تعصب وضيق أفق ؛ والآخر يتلذذ في الطعن بفلاسفتنا وتوزيعهم إلى أديان أو عقائد أو أعراق من هنا وهناك . ويتفق التياران هنا على الاهتمام بقضية غير فلسفية ،وبموضوع ليس هو حكمة ولا هو حكيم ؛ وعلى السلبية والأحكام المسبقة ؛ وعلى تقييد العقل العربي بذهنية معينة لا تستطيع ، أو لاتحب ، النظرَ المنهجي الازائيَّ في الحكمة . فخارج نطاق الدين ، في رأي اولئك ، لم يكن للعرب حكمة ؛ لم يريدوا أن يكون لنا فلسفة .

---

(١) را : محمد ع . أبو ريدة ، الكندي وفلسفته ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٥٠ ، ص ١ .

(٢) وُجِدَ كندي مسيحي ، وآخر يهودي ؛ هما شخصان آخران . ولعل هناك آخرين حملوا ذلك اللقب نفسه ؛ يُذْكر للمثال: أبو الحسين أبي بكر بن الحسين الكندي ؛ هو مفسر نحوي (ت ١٣٤١/٧٤١) ، وكان قاضي قضاة الإسكندرية (الزركلي ، الأعلام ، ج ٢ ، ص ٢٣٤) .

١ ـ اهتداؤه إلى الحكمة المتشائمة اللااجتماعية :

انتقل الكندي متأخراً إلى الحياة الحكيمة المنعزلة . يقول لنا إنه اهتدى ؛ لعله فعل ذلك عن اقتناع[١] . لقد عاش غنياً يقتني الحيوانات النادرة ، وينعم بالمنزلة الرفيعة في البلاط العباسي (المأمون ، والمعتصم ، والواثق) . لا شك في أن الكندي تمتع بالجاه والثروة بعد حياة اليتم وذكريات **الأمجاد المفقودة لعائلته** (كان أبوه أميراً على الكوفة للمهدي ، ونتذكَّر الأشعث . . .) . لعل ذلك كان من أهم دوافع **البخل** الذي رافق الكندي إبان الغنى ، والذي يحدثنا عنه الجاحظ ، والذي نلقاه في وصايا الكندي لابنه . فالبخل عند فيلسوفنا يظهر ، فيما نرى ، تغطية لانجراحات ، وتخوفاً ، ولزيادة الاقتناع الذاتي بوجود الثروة ؛ وانعكس ذلك على أنظورته في الحكمة العملية ، أي في **التدبير والتعاملية والسياسة المنزلية** .

لعلّ اهتداءَ الكندي ، أو انتقاله إلى حياة قريبة من التشظّف والابتعاد عن الجاه والعيون ، حصل لما تغيّرت الظروف وتنكّر الخليفة العباسي المتوكّل (٨٤٧ - ٨٦١) للمعتزلة ومن ثمت للكندي الذي أُبْعِدَ حالتئذٍ من البلاط . لقد راح فيلسوفُنا يدعو إلى العزلة ، ويقول بأن الحياة الحقيقية هي حياة الروح ، ومؤكداً على أنّ الفلسفة تستلزم مجافاة الناس والانصراف عن الدنيا . وقد نجد دافعاً آخر لذلك **التحوّل باتجاه النضج** ، والانقطاع إلى النظر والحكمة عند الكندي : لعله التقدم في العمر ووسواس الخوف من الموت . أخيراً ، لا يستساغ أن نهمل **الاقتناع الشخصي** الذي يأتي بعد اختمار قد يطول ، والذي يدفع بصاحبه إلى التوجه الاختياري صوب الاهتمام بالقلم وبالعالم الداخلي بعد فشلٍ أو ملل أو شبع إزاء العالم الخارجي ، عالم الناس والمجتمع[٢] . إنّ أشعاره ، وآدابيته المفعمة بفضائل سلبية وبالإرادة

---

(١) عن إوالية التحول وإظهار الاهتداء ، قا : عملية التحول الى الحكمة عند مسكويه (أدناه) .

(٢) جرت للكندي تجارب عديدة دفعته للتحول عن المجتمع إلى الذات : تجاربه مع أبي معشر ، علاقات سيئة مع ابني موسى بن شاكر ، كثرة الحساد . فكأنّ العوامل الخارجية أسرعت في إنضاج التحول إلى الداخلي والانكفائي والصميمي . وتأتي آدابيته ، ونظريته في الأخلاق حيث التحمل والتغلب على المخاوف بالإرادة ، مَثَلَيْنِ على تحوله =

القوية وبناء الرأي المدرَّع إزاء المصائب ، تعكس لنا حكمةً مثالية ونظراً هادئاً صبوراً في الوجود والمصير . ولا يُغفل هنا أنَّ العمل بالحكمة ، أو التخصص بها وإظهارها ، يَفرض التمظهرَ بسلوكاتٍ حكيمة متعلقة أي متشائمة اصطبارية وتقترب من التقشف .

٢ ـ إعادة بناء روافد واجتيافات :

كانت حكمة الكندي ، التي اهتدى إليها أو آمن بها ، ذات **ينابيع عديدة** : **فهو** اجتاف الحكمة التي يقدمها الدين والاعتزال والأدب العربي[١] ؛ واستبدن الفلسفة اليونانية ، ونظرات اسكندرانية ، وَحَرْنانية ، وفارسية ، وهندية . . . ولعله عرف من اللغة اليونانية بعضاً ، وَعَرَفَ من السريانية بعضاً ؛ وهي معارف شفهية ونتاج لقاءاته مع مترجمين . ولعله سعى للتعمق بلغةٍ من تَيْنك اللغتين : لكنه توقف لصعوبات يضعها المترجمون أو بسبب ظنه بعدم جدوى ذلك . . . والمهم أنه طلب الحكمة أينما وجدها ؛ ولم تكن الينابيع قليلة . ذلك ما جعل من الكِندي ، المنتمي إلى حضارة كانت الأقوى ، يستقي من ثقافاتٍ متعددة ويرى الصفة العالَمية لا القومية للحكمة والفكر[٢] ، وينجح في مضمار الفلسفة ، والحكمة ، والعلوم المعروفة آنذاك . . . فالكندي ، بحسب تعريفه للفيلسوف ، هو من يجب أن يكون **عارفاً بمذاهب النظر المختلفة** . وهو نفسه يبدو لنا عارفاً بالفكر الهندي[٣] ، وبالفكر الصابئي ؛ ولا شك في أنه كان يعرف جيداً الديانة المسيحية[٤] ، واليهودية ؛ وذلك

= النفساني الاجتماعي .

(١) را : أمالي المرتضى ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ (قضية الكندي مع أبي تمام التي توضح الثقافة التاريخية والأدبية عند الأول) .

(٢) را : أدناه .

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٠٩ .

(٤) هنا يُستذكر قول غريب للبعض عن يهودية أو مسيحية عند الكندي ، وعن اهتدائه للإسلام ؛ را : البيهقي ، تتمة صوان الحكمة (لاهور ، ١٣٥١) ، ص ٢٥ . ويقال إن الشهرزوري في نزهة الأرواح يكرر ما يشبه ذلك .

كله بالإضافة إلى إتقانه لضروب النظر في علم الكلام ، **وفي الفِرق والمقالات عند** الإسلاميين .

٣ ـ نَظَر كلامي ، الاعتزال فكرة محرِّكة ومؤدية الى الفلسفة المحضة :

تدبّر عناوين بعض رسائله الفلسفية ، ثم رَفْعه تلك الرسائل عينها وغيرها إلى المعتصم أو إلى أحمد بن المعتصم ، يخبران عن الكلام الاعتزالي عند الكندي . ينطلق ذاك النظر الكلامي من إيمانٍ بالمذهب الاعتزالي . فنجد دور العقل في فهم النصوص ؛ والتشديد على العدل ، وعلى التوحيد ، وعلى قدرة المخلوق وإرادته . ومن رسائله التي توحي باهتمامه **بالاجتماعي والتدبيري** ، من وجهة نظر اعتزالية أكثر مما هي تذكّر بأرسطو ، نذكر : في أن أفعال الباري جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها ، الاستطاعة وزمان كونها ، في التوحيد ، في نقض مسائل الملحدين . . .

٤ ـ الحكمة الكِنْدية متصلة وتوليفية ، التواصل والاستمرار بين الفلسفة وعلم الكلام :

أشار صاعد[١] ، وابن جلجل[٢] ، والبيهقي[٣] ، إلى أن الكندي جهد في إقامة تواصل يربط الفلسفة بالشريعة ، ويقيم التوليفة أو اللاتناحر بينهما . ذلك صحيح : فالكندي ، صديق الاعتزال أو هو المحازب الاعتزالي ، يميل إلى الجانب الديني . وقُرْبه من المأمون ، ثم المعتصم ، ثم الواثق (٨١٣ ـ ٨٤٧) ، كان من أشد العوامل التي تجعله يحافظ على التحزّب للشريعة . بل إن أسباباً أخرى شدّته إلى ذلك . فعدا قربه من الاعتزال ، أي من علم الكلام الذي هو علم لخدمة العقائد أصلاً ، وعدا خشيته تنفير الخلفاء منه ومن ثم مخافة هؤلاء من الشعب ، كان مفروضاً على الكندي أن يبتعد عن أرسطو (رغم كل إعجاب) لسبب ثالث هو ـ بحسب تحليلنا ـ نظره العربي واعتزازه بالحكمة القادمة من أمم شرقية .

---

(١) طبقات الأمم ، ص ٥٢ .

(٢) طبقات الأطباء ، ص ٧٣ وما يلي .

(٣) تاريخ حكماء الإسلام، ص ٤٧ .

٥ ـ **صياغة التفاعل بين فِعل السياسة الإسلامية ونَظَر السياسة المحضة :**

كانت هناك أسباب عدة تدفع بالكندي إلى أن يقيم **تفاعلاً** ، أو توليفةً ، بين النظر الإسلامي وبين النظريات اليونانية في موضوعاتٍ شغلت الفكر آنذاك حول : نشوء المجتمع ، وتنظيم العلائق والسلطة ، وأنواع الحكومات ، ووظائف الدولة . فمن تلك الأسباب نذكر كمثالٍ لا للاستنفاد :

أ/ القرآن يدعو للنظر العقلي ، والتدبر في أمور الحياة ، وإجراء الشورى ، والتفكر عموماً في خلق السماوات والأرض ، وإعمال الذهن في الطبيعة .

ب/ لم تكن الفلسفة عموماً ، في بداياتها وفي أيام الكندي[1] ، ذات حظوة . فعند المتديّن العادي ، والفقيه ، والمتكلم ، وحتى رجل الحكم والسياسة والإدارة ، كان النظر إلى الفلسفة اليونانية غير متزن ولا يخلو من التجريح أو حتى الرفض .

ت/ إن الكندي ، وإذْ لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، راح يكتب بحيث يقدّم تلك الفلسفة جديرة بالوجود والقيمة . وهكذا فهو أراد إظهار طبيعة الفلسفة التي تؤيد النظر الديني ؛ وتقدّم الأسانيد للكلام الاعتزالي والعام ، ومن ثم الدعمَ لتأكيد تفوق الانبياء وصحة رسالاتهم وثبوت المعجزات .

الفقرة الثانية
الحكمة في المجتمع

جاءت آراء الكندي ، في الإجتماع والسياسة والأخلاق ، بشكل شرائح تنساب في سياق عمله الفلسفي وبمفهوم زمانه أي حيث كانت صفة الشمولية هي الصفة الغالبة على نتاج الفكر في القرن التاسع الميلادي . لقد بقي لنا من رسائله ما هو فلسفة ، وعلم طبيعي ، وعلم نفس ، وفلك . . . لكن **عمله الإجتماعي السياسي**

---

(١) ربما يكون الكندي مسبوقاً بكتّاب ، أو بكاتب ، اهتموا قبله بالفكر الفلسفي وبالنظر إلى المجتمع من زاوية غير إسلامية محضة .

فُقد ، أو ما يزال ينتظر المنقّبين . ومن الممكن إجراء ملاحقة عامة وغير كافية ، لمذهب الكندي في الإجتماع ، من خلال النظر بما يتوفر لنا من إلماحاتٍ وأُعُموماتٍ في بعض رسائله الفلسفية ، وخاصة عبر كلامه في المواضيع التالية :

١ ـ تأثير البيئة والمناخ في الإنسان والمجتمع :

في رسالة « في علة الكون والفساد » يعطي الكندي تفسيراً لصفات (وأخلاق) الكائنات الحيّة ، خصوصاً الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التي تعيش فيها . ولا يقتصر تفسيره هذا على تعليل **الخصائص البدنية المادية** من لون وشكل جسم وصفات الأعضاء والشعر وبقية الملامح ؛ بل ويشمل الصفات النفسية والعقلية ، وأيضاً : **الخُلُقية والعملية** . يتكلم الكندي عما يحصل من تباين بين سكان مختلف المناطق الحارة والمعتدلة والباردة بسبب التباين في العوامل الجغرافية كالمناخ والوسط عموماً : فسكان **المنطقة الإستوائية** ، والبلاد التي تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندي ، نظراً لشدة الحر أو تردد الشمس عليها مرتين في السنة ، هم سود العيون ، طوال القامة ، شعورهم جعدة متقطعة ، وأطرافهم دقيقة ، وأنوفهم مفرطحة ؛ يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة[١] . أما سكان **ما يلي القطب** فعلى العكس من ذلك هم : بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار ، وشدة قلوب ، وصبر على الشهوة[٢] : وأهل **البلاد المتوسطة** معتدلو الأمزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر[٣] . ورائد الكندي في ذلك أن أفاعيل النفس ، التي هي جوهر روحاني بسيط من جوهر الله والمتمايز عن الجسم ، تتبع مزاجات الأجسام[٤] . . . باختصار ، موجود أن أفاعيل النفس متبعة مزاجات البدن ، والأجسام ؛ والمزاجات تختلف باختلاف الأشخاص المتأثرة بالمكان والحركة والزمان والكيفية[٥] .

---

(١) رسائل الكندي ، ص ٢٢٥ .
(٢) م . ع ، ص ٢٢٥ .
(٣) م . ع ، ص ٢٢٦ .
(٤) م . ع ، ص ٢٢٤ .
(٥) م . ع ، الإبانة عن العلة ، ص ٢٣٥ .

وإذن فالكندي يُظهر مدى تأثير المناخ في الحرث والنسل والعمران ، وفي قوى الناس البدنيـة والخلقية والعمليـة . فللمناخ فـاعليته في إحـداث التغير الإجتمـاعي والنفسي بين الأقوام والأمم . وكاتبنـا يقترب بـذلك من أنصـار ما يسمى بـالمدرسـة الجغرافية في علم الاجتماع . لكننا لا نجده ، ومن خلال ما توفر لنا من نتاجه ، يطبق المبدأ نفسه على مجتمعه . كأنه يريد أن يفسّر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها ، فيقول إن العوامل الكونيـة تؤدي في كل دور ، بحسب المـزاج العام للنـوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ؛ فتحدِث أنواعاً من الإرادات والهمم ، تؤدي بدورها إلى أحوال ضمنية جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول . ونظر الكندي هنا جدير بـالـدراسة والتعمقِ حتى وإن لم يـأتِ موسعـاً ؛ ثم أنه نـظر معروف في فكرنا القديم[1] ؛لكنه لم يستثمر إلى حد كاف .

٢ ـ التراكم الحكْمي واستمرار ه، فعل الفكر والسلوك المستمريْن :

يؤمن الكندي في كتابه في الفلسفة الأولى : « باقتناء الحق من أين أتى ، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنـا . . .ليس ينبغي بخْس الحق ، ولا تصغيرٌ بقائله ، ولابالآتي به »[2] . ذلك لأن حياة الفرد قصيرة لا تكفي ـ وإن اشتـد بحثه ولطف نظره ـ للإلمام بالحق كاملاً . من هنا يتوجب الأخذ بما توصل إليه السلف من حق، وإتمام ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ؛ «فـإذا جُمِعَ يسيـرُ ما نـال كل واحـد من النائلين منهم، اجتمع من ذلك شيء له قَدْرٌ جليل»[3] . هذا العامل المهم من عوامل تكوين الثقافة الإنسانية ، وهو ما يسمى بعامل التراكم الثقافي ، نتاج الوضعية الدينية الثقافية للمفكر في الإسلام . فذاك الدين،والحكمة الممثلة له والتي نتجت منه ونمت عبره تاريخياً ، يوصيان بأن لا نعادي الأديان والأمم والثقـافات والحكمـة بسبب أنها بعيدة عنا أو عدائية أو مختلفـة (إخوان الصفـا ، الفارابي ، ابن سينـا ، مسكويـه ،

---

(١) كرره ابن سينا ، وأخوان الصفا ، والفـارابي ، قبل ذلـك . ثم هو مـوجود عنـد ابن خلدون ، وكثيرين غيره .

(٢) رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٣) م . ع ، ج ١ ، ص ١٠٢ .

الخ . .) . أما أن تكون تلك الفكرة موجودة عند أرسطو ، فيدل ذلك على طبيعتها المشتركة والتي لا تختص بأمة ولا بوعيٍ فرديّ خاص .

٣ ـ النبوة والمجتمع ، الوحيْ للحياة وحَكْمَنتها :

يتعرض الكندي للنبوة في ثلاث من رسائله الفلسفية هي : في ماهية النوم والرؤيا ، وفي الفلسفة الأولى ، ثم في كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه من تحصيل الفلسفة . في الأولى ، يجعل النبوة حالةً تصل إليها النفس البشرية التي هي من أصل روحاني بسيط عندما تصبح تامة التهيؤ لقبول آثار الأنبياء ، نقية من الأعراض المفسدة ، وقادرة على إظهار هذه الآثار . هنا النفس تنبىء عن طريق الرؤيا (التي هي استعمال النفسِ الفكرَ وَرَفْعُ استعمال الحواس من جهتها) عن أعيان الأشياء قبل أن تكون[١] . هنا يبدو الكندي يعطي تفسيراً بشرياً للنبوة ، وبالتالي فهو لا يقول بالنبوة كهبة من الله ، يمنّها على إنسان معين ؛ بل هي حالة صفاء للنفس البشرية أو حالة بشرية ؛ لكن فائقة ومتميزة .

في الرسالة الثانية ، يساوي الفلسفة بالنبوة ، والنبي بالفيلسوف . وذلك هو ما يتضح عندما يعرّف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها ، بقدر طاقة الإنسان . ثم هو يكفّر من عاند قنية الفلسفة التي فيها « علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه والبعد عن كل ضار ، والإحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن اللّه جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة . . . إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها »[٢] . هل هذا هو رأيه النهائي في النبوة ؟ هل هي حالة تصل إليها أي نفس عندما تصفو ، وليست منّة من الله على أنبيائه ؟ إن الكندي المسلم لم يذهب في هذا المفهوم حتى النهاية ، ولم يذهب مع الفلسفة إلى حد يدعوه إلى التنازل عن الوحي والنبوة ، وإلى

---

(١) الكندي ، م . ع . ، صص ٣٠٠ ـ ٣٠٦ .   (٢) م . ع . ، ص ١٠٤ .

خلط ذلك بالفلسفة . بل هـو يخصص بعض مؤلفاتـه لإثبات النبـوة على إطلاقهـا . ولنتذكر رسالته المسماة « رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام » .

إن تصـوره الديني للنبـوات وعلومها واضـح : يستعمل تفسيـرات ليقنـع ، أو ليقتنـع ، أو ليفكر ؛ وهـو يؤكد للنبـوة خاصتهـا على نحو واضـح : فيـضعهـا فـوق الفلسفـة ، ويفرّق بين علوم الأنبيـاء وعلوم الفـلاسفـة من حيث الـطريق ومن حيث المصدر والخصائص . كما إنه يقول إن علوم الفلاسفة ، والعلوم البشرية العاديـة ، إنما تأتي ثمرةً لتكلّف البحث ، والحيلة والقصد إلى المعرفة ، والإعتداد بالرياضيات والمنطق في زمان طويل ، طبقاً للمنهج البـاحث والفلسفي[1] . أما علوم الأنبيـاء ، وهي تشمـل من بين ما تشمـل علوم الفلسفة من حقـائق ظاهـرة وخفيـة ، فهي غيـر محتاجة إلى شيء مما تقدم لأنها تكون عن طريق فعل إلّهي في نفوس الأنبياء . وهذا الفعل يطهر تلك النفوس ، وينيرها ويهيؤها للعلوم الإلهاميـة بإرادة الله[2] . ولـذلك فهنا فعل أو علم هو ، في نظر الكندي ، خاصةٌ عجيبةٌ ، ويعلو على الطبيعة . وهنا علوم تميـز بين الأنبياء وغيـرهم ، وتؤثر في النـاس فيخضعون لـلأنبيـاء ، وينقـادون إليهم . وكأنما قد انعقدت الفطرة الإنسانية على تصديق الأنبيـاء ، وقبول علومهم . ويؤيد الكندي ضرورة الإنقياد الإجتماعي للأنبياء وأحكامهم كي تستقيم أمور الناس فيما بينهم ، وداخل المجتمع ، وكي يتحقق النظام والإستقرار ومن ثم السعادة للبشر مع تهذيب الأخلاق . ومن حيث الخصائص نجد أن علوم الأنبياء ، عند تأمل صورتها اللفظية ، موجزة بَيّنة ، محيطة بالمطلوب ، قريبة السبيل إلى العقل النيّـر الصافي ؛ لأنها تفيض عن معين العلم الإلّهي الأزلي الكامل الذي لا نهـاية لـه . ويعطي أمثلة على ذلك من حادثة النبي محمد مع منكري البعث عندما سئل من يحيي العظام وهي رميم ؛ فأجاب بوحي من ربه : يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكـل خلق عليم . تقترب النبوة عند الكندي ، وهذا ما خـطه فيلسوفنـا لمن أتى بعده وحتى في الفكـر المسيحي الوسيطي ، ظاهرة نفسانية رفيعة ؛ وهي من جهة أخـرى وظيفية ، وكـأنها

---

(١) م . ع . ، ص ٣٧٢ .

(٢) م . ع . ، ص ٣٧٣ .

ظاهرة اجتماعية . إنه يعتبرها تارة مساوية للفلسفة أو كحالة من حالات صفاء النفس بعد تخليصها من أدران المادة ؛ وتارة أخرى تظهر فوق الفلسفة كمنّة من الله على أشخاص مختارين هم أنبياء . وقال بانقياد الناس بفطرتهم لمفهومها ، ويشير إلى ضرورتها في وظائف وقيام المجتمع وتقسيم الحياة الإجتماعية فيه ، وتنظيم العلائق الفردية والعائلية والإجتماعية . فهي إذْ تفرض التكاليف أو الواجبات تنظم الفرد ، والعائلة ، والدولة ؛ وتضع الشروط للإستمرار والإستقرار .

٤ ـ طبيعة المجتمع ، بنيته وتماسك تشريحه :

أ/ فهمه للقوانين والضوابط الإجتماعية ، مصدرها الديني ووظائفها التنظيمية والوزعية : يؤمن بالمجتمع المتديّن ، وبأثر الدين في تكوين المجتمع وسيره وحسن انتظامه . فالشرائع التي تستمد سلطتها من الوحي تعزز الروابط بين الأفراد ، وتنظم العلائق وفق الوازع الضابط . والفرد الذي يمارس فرائض دينية ينضبط في المجتمع ، ويتقيد بالسلطة ، ولا يتعدى على حقوق الغير والجماعة ، ويقوم بواجباته والمفروضات عليه . وهكذا فإن الوحي سلطة سياسية ، وتنظيم للمجتمع : لقد جاء الدين ليهتم بالفرد والمجموعة ، وليوجههما صوب الأمثل ، واكتساب الحكمة ، والسيرة الحميدة . من هنا يكون المجتمع المتديّن ، عند الكندي ، مستمداً لقوانينه من مصدر إلّهي ، ومن خارج المجتمع . ولذلك تكون القوانين ذات صفة أبدية ومطلقة ؛ لأنها من الوحي حيث اليقين المطلق .

ب/ **الطبقات في المجتمع** : الكندي ، في رسالته في دفع الأحزان ، يعطي مثلاً مجازياً يتطابق مع حياتنا في هذه الدنيا . وهو مثل القوم الذين صعدوا مركباً يقصدون وطنهم . لكن المركب أوقفهم في مكان ما لقضاء حاجة :

ـ راح قسم ممن في المركب يتأمل الأزهار الجميلة ، ويتنسّم رائحتها ، ويتأمل الأرض وما فيها من أحجار كريمة ، وألوان مشرقة . . . لكنّه اكتفى بحاجته فيها دون أن يحمل منها شيئاً ؛ وعاد إلى المركب ، فقصد أفسح المواضع من غير منافس ولا مزاحم .

ـ قسم آخر عمل على تجميع الأصداف وحملها ؛ وعاد مثقلاً بها وبالأزهار . ولكن غيره كان قد سبقه إلى المكان الفسيح ؛ فما كان منه إلّا أن قبع في مكان ضيّق ، لا يكاد يتسع له ولما يحمله ؛ بالإضافة إلى ما سبب من إزعاج لغيره .

ـ أما القسم الأخير فقد ولج إلى تلك المروج ناسياً الحاجة التي قصد إليها ، متشاغلاً عن وطنه ؛ يلقط الأحجار والأصداف ، ويتلذذ بكل ما اشتهى وطاب . حتى أن صوت القيِّم على المركب ، عندما همَّ بالإقلاع ، لم يصلهم ؛ وبقوا بالمحل الذي هم فيه منقطعين عن أوطانهم ، ومعرّضين أنفسهم للمهالك الموحشة . فمنهم من افترسته السباع ، ومنهم من نهشته الحيّات ؛ فصاروا خبثاء متفرقة أوصالهم . وهكذا فالناس على طبقات :

1 ـ فالذي رجع إلى المركب غير متشاغل بشيء مما وقعت عليه حواسه ، سبق إلى المحل الأوسع ، وبلغ وطنه مستريحاً أي فاز بالحياة الأبدية .

2 ـ أما الذين رجعوا ومعهم الأشياء المادية من حجارة وأزهار ، فقد حزنوا على فقدانهم المحل ؛ وحزنوا على ما تلف من أزهارهم وحجارتهم ، واحتاجوا بالإضافة إلى ذلك إلى مساعدة غيرهم . وذاك هو ما يسترق حريتهم ، ويسبب لهم الأحزان . وهم فقدوا محلهم في الحياة الثانية .

3 ـ أما من تخلف عن المركب ناظراً متنسماً ، فإنه عدم المحل . كانت نهايته الإنعدام التام ؛ وهنا الطبقة الأدنى .

يخضع تقسيم المجتمع هذا عند الكندي إلى نظر ماورائي مسبق ؛ ويقوم تصوره للمجتمع وفئاته الإجتماعية على التقسيم الديني ، بل الصوفي . **فالفئة الأرفع** ليست هي التي تحوز الدارين ، بل التي تنقطع عن الواقع وتنصرف إلى الزهد والتخلي . **والفئة الأدنى** هي التي تبقى في المجتمع ومعها الأشياء المادية من حجارة ثمينة وأزهار جميلة ، والتي تفقد الآخرة وتخسر النعيم الأبدي . . . وهذا التصور الأخلاقي للمجتمع ، أو توزيعه إلى فئات بحسب المحلّ الأخروي ، هو أساسٌ في الحكمة النظرية عند الكندي ، وقائدٌ موجِّهٌ لنظره الإجتماعي الأخلاقي التدبيري .

٥ ـ علم التنجيم ، حذَر الكندي المنجِّم من الإفْراطَيْن الحرّاني والشائع :

هنا أيضاً مصطلح اجتماعي ، إذ هو علم يهتم بشؤون المجتمع والأفراد : إنه يفترض وقائع مستقبلية اجتماعية باللجوء إلى وسائل تتيحها حركات النجوم .

٦ ـ المهدية ، مراميها السياسية الإجتماعية والأخلاقية :

هل يقول بالمهدي ؟ ربما . وبلا تشديد . والقول بالمهدية فهم روحي اجتماعي ، إذْ هو قول يرتبط بنظرةٍ للمجتمع ومآله مفادها أنه مجتمع فاسد (وحاكمه باغ) ولا بد من تحوله ذات يوم إلى مجتمع فاضل أي مملوء بالخير والعدل . هل أن الكندي الذي آمن بالمهدية[١] ، وربما وضع أيضاً كتاباً عن الجفر[٢] ، يرى أنّ الخلاص من الشرور والظلام يتم بطريقة غير تاريخية ومن خارج الواقع والمجتمع ؟ إن فيلسوف العرب ، في تحليلنا ، حتى في إيمانه بالمهدية لم يخرج من فِكْرِهِ الإعتزالي الذي يؤمن بالثورة متى تحققت لها الشروط ، وبالخروج على الحاكم الظالم متى توفر الحاكم الأفضل .

فالمهدية فكرة إسلامية ، وعالميةِ (معروفة في عديد من الحضارات) ؛ ليست ماورائية فقط ؛ وليست خاصة بِفِرَقٍ محددة في الإسلام . إذْ يستدعي هنا كلام ابن خلدون : « إعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار انه لا بد آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل . . . ويسمى بالمهدي »[٣] . وهذا ، برغم نظر ابن خلدون الشخصي في تلك القضية ، أو في الاحاديث حولها .

٧ ـ معصومية الأنبياء عند الكندي ، وفي قطاع ديني إسلامي :

ربما جاز الكلام عن وجود إيمان عند الكندي بفكرة النبي المعصوم في المجال

---

(١) ابن خلدون المقدمة (بيروت ، مكتبة المدرسة ، ط ٣ ، ١٩٦٧) ، ص ٥٧٩ : يعطي للمهدية وظيفة تعليمية خُلقية أيضاً (يجدِّد الإسلامَ ، ويُظهر العدلَ . . .) .

(٢) ابن خلدون ، م . ع . ، ص ٥٨١ . (٣) ابن خلدون ، م . . ، ص ٥٥٥ .

الدنيوي أو العَمَلي السياسي ؛ وليس فقط في المجال الـديني المحـض . هنا يتذكر الكاتب التراثي عندنا أنّ رفض المعصومية عنـد اليهودي أمـدَّ اليهودي بفهمٍ للواقـع مختلف عن الفهم الإسـلامي لما هـو حقٌ وناجـح وحقيقي . ففي النظرة الإسـلامية يتعاطف أخْذُ النبوة على أنها مثالية وشبه إلّهية مع أخْذٍ للواقـع والعلائق يسـود فيهما النظر المثالي والحكمة التزهيدية او الكفافية .

لعل النظرة للنبـوة بحسب العهد القـديم ، حيث نعرف الألـوهية الغضـوبة أو الأنبياء الذين يقومون بأعمال يرفض نسبتها لهم الحكيم الإسلامي ، تسـاعد صـاحبها على أن يكون متقبلاً لأعمالٍ ملتوية ومواربة أو غير مثالية وغير فاضلة .

٨ ـ التفسير القرآني لأغراضٍ اجتماعية أو للمصالح العامة :

من التـاريخي أن يكـون الكنـدي أول من رسم ، داخـل الفلسفـة العـربيـة الإسلامية ، الخطوط الكبرى أو الأساسَ للتفسير العقلاني ـ بل والمجازي للقرآن ـ . وقـد كانت قـراءته بمستـوى تَرتضي العقـل وتحكّمه ، وتـرتبط بالحـركة الإعتـزاليـة وتعمّقهـا ، وتبتعد عن قـراءة الجمهور للنص وقـراءة الأشعريـة . وبذلـك انـرسمت وتحددت مع فيلسوفنا هذا المستويات الكبرى في فهم النص ، وخاصة المستـويات العليا عند : أهل النظر ، أهل الحقيقة (التصوف) ، أهل الكلام (إن جاز فصلهم عن أهل النظر) بإتجاهاتهم المختلفة . ففي تفسيره لسجود القمر تظهر عند الكندي طريقته العقلانية المرتكزة على الإيمـان بالعلم والعقـل ، التي ترى السجـود إطاعـة لقوانين مسبقة . ولا يتنكر ذلك التفسيـر لرأيـه في أن العالم مخلوق ، وأن القـوانين مخلوقة أو وضعها الله في سبيل تدبير الكون وللعناية به . لقد كبا الكندي في تفسيره للسجود بأن **الجرم السماوي حيّ عاقل**، وان حياة هذا دائمة، وإنه يستغني عن الذوق والشم واللمس بدون الإستغناء عن قوتي السمع والبصر ومن ثم فالأجـرام السماويـة ناطقة وإلاّ فهي دوننا شرفاً . . . لقد أوقع الكندي في تلك اللعبـة اللفظيـة والأوهام إنحرافه عن المنهج الإعتزالي لمصلحة من ظنهم الأقدر : فقد كان ذلك أو مثيله كلام

أرسطو وبرقلس . لعلّه كبا بسبب آخر هو عدم تعميقه أو عدم تعميمه لمذهبه الاعتزالي ؛ اتبع المعروف آنذاك في الفلسفة المتسلّطة ، وفي الحرانية .

٤ ـ نقد المجتمع والثقافة ، رفض المتاجرة بالدين والانقفال الفكري :

يهاجم الكندي فئةً من المجتمع ترفض الفلسفة ، أو الأفكار القائمة خارج الدين[١] . وتلك فئة كانت تدّعي احتكار المعرفة ، وحصْرها بعلوم الدين ومن ثم تتطلب لنفسها تمثيل الناس ، وتنظيم السلطة والتغطي بالدين لتحقيق منافع أو للمحافظة على مكتسبات مصلحية ومراكز اجتماعية . لقد وُجدت ، وما تزال ، داخل الثقافة والسلطة تلك المواقف المتعصبة ، والداعية إلى الانقفال ، والتي تتاجر بالدين وتتغطى بأثوابه وفضائله[٢] . والكندي في هجومه على ذلك الإتجاه الثقافي السياسي يدافع عن الفكر الفلسفي ، وعن الحكمة بمفهومها اللاقومي المتسع ، وحتى عن الدين نفسه . بل إن الكندي إذ يرفض النظرة القَفَصية للدين (وللعلوم ، وللحكمة) يرتفع في الوقت عينه فيعزز النظرَ الحكيمَ للمجتمع وللثقافة وللإنسان . إلى كل ذلك يُزاد أن دحض ذاك **التيار الاحتكاري الضيّق** هو دفاع عن السلطة أو عن الخلفاء العباسيين الذين أيدوا الاعتزال ؛ وهو أيضاً تفنيد للرأي الحنبلي في السلطة والمعرفة ، في الدين والثقافة . **نَقْدُ الثقافة** التي تود أن تتسلط هو ، عند الكندي ، نقدٌ للمجتمع وليس فقط لحكمةٍ أو فرقة أو مذهب ديني .

١٠ ـ رأي الكندي في الحاكم ، محاولة إعادة صياغة :

انغرس الكندي في الأمور السياسية لعصره ، وهو وريث أسرة تهتم بالإدارة والسلطة ، ووضع كتباً في السياسة ما تزال مفقودة[٣] . . . بعد ذلك نستطيع الزعم

---

(١) م . ع . ، ج ١ ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

(٢) ظاهرة التعصّب ضد ما هو خارج الدين القائم موجودة في كل الأديان ، وكل الأمم . فتلك ظاهرة اجتماعية سوية ، تنشأ ليس فقط من النظر النرجسي بل وأيضاً حفاظاً على مكاسب اجتماعية ورفضاً للأخصام والأندادية معاً .

(٣) يشير أبو ريدة إلى مؤلَّفٍ للكندي هو رسالة في ملك العرب وكميته ، نشرها أ. لوت : Otto Loth, Morgenlandische Forschungen, 1875, 261- 279 . ؛ لم نستطع مراجعتها .

بأنه قرأ كتب أرسطو السياسية (؟) والخُلُقية إذْ هو يشير إلى كتاب أرسطو «المسمى بوليطيقي أي المدني الذي كتبه إلى بعض إخوانه . . . وتكلم فيه أكثر على السياسة المدنية »[1] . وتلك إشارة يعرضها الكندي في رسالته المعنوية : كمية كتب أرسطوطاليس[2] ؛ وينبه إلى : النيقوماخيا وكتاب السياسة .

متابعة مذهب الكندي في بنَاء الفرد الحَكِيم والمدينة [المجتمع ، الدولة] الحكيمة ينطلق من نقطتين متساويتي القوة هما : الإيمان بالقدرة للنبوة في تنظيم الشؤون ، واعتبار الفيلسوف بأنه المرء الأشرف والاتم (الرسائل ، ص ٩٨) . من هنا نستطيع أن نرى التئام الخطين في فهم للإنسان الأمثل في المجتمع أو للحاكم يوحّد الرئاسة والحكمة ، السلطة والمعرفة الفاضلة ، السلوك والنظر ، الجانبَيْنْ الدنيوي والأخروي ، علم الرسل وعلم الفلاسفة .

يُستَشفّ رأي الكندي ، بسهولة ، في الحاكم الحكيم ، أو الرئيس الفاضل ، القادر العاقل . ومن التسرع الظن بأنه يستقي من أفلاطون في ذلك النظر للرئيس ؛ أو القول بأنه يوفق هنا ويلفق بين الديني واليوناني .

إن الكندي ابن حضارة عربية إسلامية كانت في أوجها ، وابن الاعتزال الذي يرى في العقل قدرات ومسؤولية واختيارات . ثم انه ، كما رأيناه ، يؤمن بالنبوة ضرورة في حكم الناس وقيادتهم باتجاه التعاون والحكمة والسعادة . لقد جعل **الوعيَ السياسيَّ** يتعمق وينتظم بالوعي الديني ؛ وأعطى للمجتمع بُعداً ماورائياً ، وللرئيس مسحة مثالية وفوق المايجب وخارج المقبول .

إن الله هو « سايس الكل بتدبيره المتقن وحكمته التامة »[3] ، وهو وحده

---

(١) رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٨٤ .

(٢) م . ع . ، ص ٣٨٤ (وهنا يشير الكندي إلى كتب أرسطو الخلقية السياسية) . كأنه يعني من النوعين : كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس . فلا يبدو أنه عرف كتاب السياسة (بوليطيقى) لأرسطو في شكله الكامل ، بل يبدو انه يقرّب بينهما .

(٣) رسائل ، ج ١ ، ص ٣٨٤ . يُستدعَى هنا اعتبار الغزالي للّه سبباً أول ووحيداً . قا : الحاكمية للّه ، عند المودودي (للمثال) ؛ قا : الرئيس عند الفارابي أو ابن سينا ؛ التدبير عند ابن باجه ، الخ .

الحاكم . تلك نظرة إسلامية ما تزال عند مذاهب وفرق راهنة ؛ وهي نظرة تقيد الحاكم مبدئياً ونظرياً ؛ لكن التطبيق جعل منها مطيّة للسلطة وفكرة مثالية ليس أكثر ، ومنطلقاً غائماً غير ملزم وغير نافع .

إن ذلك المبدأ جميل ؛ وفيه نظر أخلاقي أو هو المثل الأعلى . لكن ليس تلك الصفات تكفي ، ولا هي كل شيء في معضلة الرئاسة والرئيس .

الفقرة الثالثة : الحكمة الأخلاقية

١ ـ مصطلحات الكندي الأخلاقية ، هيكل عام لعلم الاخلاق المحض :

يحدد الكندي في « رسالة في حدود الأشياء ورسومها » أفهوماتٍ كثيرة تعود إلى الحِكْمَتَيْن؛ ومنهما علم الأخلاق . وبقصدِ التهذيب، ولقيادةٍ ذاتية مثالية للنفس أي لسياسة حكيمة للنفس ، يحلِّل الكندي الفضائل التي تنفع الفرد وتفعل بقوة في المجتمع . وإذْ نحن نعي مشكلة فقدان كُتُبٍ لفيلسوفنا ، فإننا هنا لا نقدم الهيكل العام (أو الصياغة الأجْمعية) لمذهبه في الأخلاق بل نورد تعريفاته لمصطلحاتٍ أو لمفاتيح ذلك المذهب الذي يجتاف روافد أفلاطونية وأرسطوية معاً[١] ، ويتجاوزهما بتقديمه لنظره الخاص في بنية خاصة مستقلة :

- **العمل** : فِعلٌ بفكر (رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها ، ص ١٦٦) .
- **الصدق** : القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو . وهو أيضاً إما إثبات شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له (م . ع . ، ص ١٦٩) .
- **الكذب** : القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو (ص ١٧٠) .
- **الاجتماع** : معلولٌ بالطبع للمحبة (ص ١٧١)[٢] .

---

(١) ويشير الكندي أيضاً إلى رأي أفقورس (أبيقور) في النفس : رسائل ، ص ٢٧٦. فلعله وافق المذهب الأبيقوري في الأخلاق .

(٢) سنرى أهمية المحبة في التشارك (وبعد التعاون والألفة) عند سائر فلاسفتنا بمعرض بحثهم في نشوء المجتمعات (را : الطوسي ، أدناه ؛ مسكويه . . .) .

ـ **الصَّديق** : إنسانٌ هو أنت إلَّا أنه غيرك (ص ١٧١) .

ـ **المحبة** : متممة القوة التي هي اجتماع الأشياء (ص ١٧٥) .

ويَسْتبدن الكندي مصطلحات أخرى كثيرة متعلقة بالفضائل[١] : « الفضائل الإنسانية هي الخلق الإنساني المحمود ، وهي تنقسم قسمين أولين : احدهما في النفس ؛ والآخر مما يحيط بدن الانسان من الآثار الكائنة على النفس . أما القسم الكائن في النفس فينقسم . . ثلاثة أقسام : أحدها **الحكمة** ، والآخر **النجدة** ، والآخر **العفة** . وأما الذي يحيط بذي النفس فالآثار الكائنة عن النفس ، **والعدل** فيما أحاط بذي النفس .

وأما **الحكمة** : فهي فضيلة القوة النطقية ، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها **واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق** (ص ١٧٨) . أما **النجدة** : فهي فضيلة القوة الغَلَبية ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما **العفة** : فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها ، وحفظها بعد التمام ، وائتمار إمتثالها ، والامساك عن تناول غير ذلك (ص ١٧٨) . وكل واحدة من هذه الثلاث سور للفضائل .

ـ الفضائل لها طرفان : أحدهما من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير . وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال لأن حد الخروج عن الاعتدال مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً ـ أعني الإيجاب والسلب . . فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

أما الخلق الخامس في النطقية المغاير للاعتدال فهي : « الجَرْبَزَة، والحيل ، والمواربة ، والمخادعة ، وما كان كذلك . . . » (صص ١٧٧ ـ ١٧٨) .

النجدة خروج القوة الغَلَبية عن الاعتدال ، وهي رذيلة الاعتدال . وهو ينقسم

---

(١) رسائل الكندي ، ج ١ ، ١٧٧ ـ ١٧٩ .

قسمين متضادين : أحدهما من جهة السَرَف وهو التهور والهوج ؛ وأما **الآخر فهو من** جهة التقصير ، وهو الجُبْن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ؛ وهي تنقسم قسمين : احدهما من جهة الافراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعمّها الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشارب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ؛ ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ؛ ومنها **الحرص على القنية** ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك . وأما الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه (ص ١٧٩) . **ففضيلة هذه القوى** النفسانية جميعاً الاعتدال المشتق من العدل (ص ١٧٩) .

«كذلك الفضيلة فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذي النفس . فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذي النفس **فالجور** المضاد للعدل فيها . فإذن الفضيلة الحقية الانسانية هي في أخلاق النفس ، وفي الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذي النفس» .

الإنسانية : هي الحياة والنطق والموت (ص ١٧٩) .

الملائكية : الحياة والنطق (ص ١٧٩) .

البهيمية : هي الحياة والموت (ص ١٧٩) .

ومن المصطلحات الأخرى التي تعود إلى قاموس الحكمة المدنية والسياسية والأخلاقية عند الكندي نذكر **الطاعة** . وهو يفسر الطاعة بأنها « الإنتهاء إلى أمر الآمر ؛ والانتهاء إلى أمر الآمر إنما يكون **بالاختيار**[١] . . » ؛ وهناك أيضاً **الاقناع**[٢] ؛ **والخير** الذي «ليس يراد لغيره بل لذاته »[٣] . إن **هدف الأخلاق** يكون إذن الوصول

(١) رسائل ، رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى . . . ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .

(٢) رسائل ، ج ١ ، ص ٣٨٢ ؛ ومجاله الإقناع في الحكومة والمشورة وفي الحمد والذم .

(٣) م . ع . ، ص ٣٦٤ .

بالنفس إلى مقام الرتبة الشريفة في هذا العالم ؛ ويكون ذلك بالتطهر من الأدناس ، فحالتئذٍ تصبح النفس قريبة الشبه من قوة الاله قادرة على أن تعلم الخفيات من الغيوب ، وهي إذا تجردت عن البدن صارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية[1] . ذاك هو هدفٌ ، من جهة أخرى ، للحكمة عند الكندي التي ليست هي فقط استعمال المايجب عند المايجب .

٢ ـ مذهب الاصطبار ، النظر الأعَمِّيّ الأشمليّ في دفع الحزن والخوف :

إلَّا أننا نستطيع التعرف الوافي على مذهب أخلاقي مُمَنهج عند الكندي . وهو مذهب يستطاع تسميته **بالمذهب الاصطباري**[2] أي الموقف الفلسفي الازائي الشمّال حيال الوجود والموت : فهنا نجد نظراً حكيماً ، وأحكاماً صبورةً داعيةً للتحمّل والتجمّل . وهنا موقف الازدراءِ بالمآسي في الحياة ، أي دفع الأحزان والرزايا إنتهاضاً من مجموعة أفكار مسبقة محكمة وعمومية تعلّم أن الحياة فانية ، والامتلاك يسبب الالم . ففي رسالته « **الحيلة لدفع الأحزان** »[3] ، يقدم الكندي مذهباً في الموت والحياة يستمد معانيه مما سبقه من مفكّرين أخلاقيين ، ومن روح العقيدة الإسلامية ، ومن مواقفه الشخصية المتأخرة في الحياة والواقع . فهو يعرّف الحزن بأنه : « ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات ؛ لا يسلم منه أحد في هذه الدنيا» ، وان ما كتب علينا من ألم وموت هو «من مقومات انسانيتنا» . فلو لم يكن موت لم يكن إنسان ، لأن حدّ الإنسان الحياة والنطق والموت . وإذ أنّ العالم الذي نعيش فيه يحكمه قانون التغير ، لذلك يُسمى بعالم الكون والفساد . والحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان في سعادته على أنواع **القنية الحسية** ، التي لا ثبات لها والتي

---

(١) م . ع . ، ص ٢٧٨ .

(٢) يذكّر بالرواقية . مذهب الاصطبار شديد الرسوخ في الفكر العربي الفلسفي ، وفي التعامل مع الواقع القاسي للحياة واللقمة والطبيعة . للمثال، را : ابن سينا ، مسكويه ، الغزالي (في : ميزان ، ٣٨٨ ـ ٣٩٩) ، الخ .

(٣) الحيلة لدفع الأحزان لها عدة نشرات ؛ أفضلها نشرة بدوي ، في : رسائل فلسفية ، (بيروت ، ط ٢ ، دار الأندلس ، ١٩٨٠) ، صص ٦ ـ ٣٢ . قا : « ما نقله الكندي من ألفاظ سقراط » . في : ماجد فخري ، دراسات في الفكر العربي (بيروت ، دار النهار ، ١٩٧٠) ، صص ٤٣ ـ ٤٦ .

يقبل عليها العامة وينفر منها ذو اللب الحكيم . ولما كان الإنسان بنفسه لا بجسده، لذلك يجب على العاقل أن يتعهد نفسه ، ويتحمّل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يتحمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم حتى تعتاد الخير ، وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر وحتى تضبطها الارادة عن الانفعالات .

ثم يحلّل كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعِينة على إحتمال الأحزان على : أ ـ على المرء أن يتأسّى بغيره ممن فاته مراده ؛ وأن **يتحاشى الاستسلام** للحزن دافعاً إياه عن نفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد . ب ـ أن يعرف أن مقتنيات الحياة **مشتركة له** ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها . وانها عارية من مبدعها جل ثناؤه ؛ يستردها متى يشاء ، وعلى يد من يشاء بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجاً عن أقل الشكر لله . وهناك أيضاً وسائل تسلية المحزون إلى حد اقناعه بأن **الحزن شيء طبيعي** يلائم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه، أو انه خلق منحط فاسد، أو عمل صبياني سخيف. ت / ينفعنا تنبيه الإنسان لروحه وبوجوب استغنائه عن الأشياء الخاضعة لقانون التغيّر حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل ما بالك لا تحزن ؟ فأجاب : **لأنني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه** . وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التي جعلته ملكاً على عالَم الحيوان وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها ويحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذي لا بد لها من مواجهته يوماً ما . ث/ أن الموت في نظر البصير ليس **شراً لأنه كمال الطبيعة الإنسانية** ، وعنصر جوهري من حياة الإنسان الواقعي . ولأن الإنسان الواقعي هو **الحي الناطق المائت** ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو .

الحكيم في دعوته إلى تقليل القنية الحسية يعني **اخضاع المادة للروح** ؛ والسيطرة على الشهوات (وهي القوى التي تسترقّ الملوك) امتلاكٌ لناصية العدو المقيم مع الإنسان في حضنه إذْ أن النفس الشهوانية نفس سقيمة سقامها أعظم من سقام البدن . لذلك على الحكيم أن **يعيش فوق الآلام والأحزان** التي تسببها الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها . وليحزن على عدم بلوغه مكاناً حسناً في العالم الحق

الدائم البريء من الآفات .

إذاً فقد نلاحظ ان الكندي يوازي منحى سقراط وأفلاطون؛ ويتخذ من ذلك عناصر في وضع نظرية فلسفية حكيمة تخلّص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة وللعقل وإسمائه بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتجتاف وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد في الدنيا في سبيل الحياة الخالدة [نفي الغمّ ودفع الخوف من الموت ، قا : الغزالي ، ميزان ، ٣٨٨ ـ ٣٩٣] .

الفقرة الرابعة : آدابية الكندي والتعاملية

قراءة عناوين رسائله ، التي يوردها له القفطي تحت اسم السياسيات[١]، تُظهر لنا أن السياسة مأخوذة ـ وهذا ما سنكرره ـ بمعنى واسع يشتمل على سياسة **المدينة** أي البحثُ في شؤون الدولة (المدينة) ، وعلى سياسة **النفس** ، وعلى **الأخلاق** ، وعلى تدبير **المنزل** أو سياسته ، وعلى تدبُّر **الكلام الجوامع** (جوامع الكَلِم) حيث الأقوال المأثورة الحِكْمِيَّة الحَسَنة السبْك والقصيرة الألفاظ الكثيفة المعنى والمحمَّلة بالتجارب (دون اعتبارٍ لأمة دون أمة) القادِمة من الأمم الفعالة في **الذمة الشاملة للحكمة** .

لم يورد ابن جلجل[٢] ، ولا القفطي[٣] ، ولا صاعد[٤] ، ولا ابن النديم[٥] ، أقوالاً حِكْمِيّة وضعها الكندي بنفسه أو قمَّشها من هنا وهناك . إلَّا أن ابن أبي أصيبعة ، الذي يتهم وبحق صاعد الأندلسي بالتحامل على الكندي ، **يخصص** لفيلسوفنا هذا صفحة تنقل إلينا ملامح من آدابيته التي تعلِّم **حُسْن التعامل** ،

---

(١) القفطي ، إخبار . . . (تصوير دار الآثار ، د . ت .) ، ص ٢٤٥ . ويورد القُفطي أسماء ١٢ رسالة للكندي في السياسيات [علم السياسة] .والعدد نفسه موجود عند ابن النديم (الفهرست ،ص ٣١٩) .

(٢) ابن جلجل ، ص ص ٧٣ ـ ٧٤ .

(٣) القفطي ، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤٧ .

(٤) صاعد ، طبقات الأمم (بيروت ، نشرة بو علوان ، دار الطليعة ، ١٩٨٥) ، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٦ .

(٥) ابن النديم ، ص ص ٣١٥ ـ ٣٢٠ .

و **العلائقية** الناجعة في الحياة ، والسلوكات الصالحة وآداب النفس[1] . وتلك الآدابية ، وهي أتت عند الكندي بشكل جُمَلٍ أنيقة مكثَّفة ، وصايا تدور حول : الحذر وعدم المخاطرة ، والتواضع في المعرفة[2] . . . وآدابية الكندي عبارة عن وصيته ، ثم عن وصيته لولده أبي العباس التي ينقلها ابن أبي أصيبعة (م . ع . ، ص ٢٨٨) من كتاب المقدمات لابن بُختويه . وفي تلك الوصية الأخيرة يقول الكندي : « يا بنيّ الأب رب ، والأخ فخ ، والعمّ غم ، . . . » ؛ ومن أقواله الأخرى تظهر لنا الصفةُ المتزهّدة (الحذِرة والمتخوفة من الحياة) لآدابيةِ الكندي وواجبيته : يحذّر ابنه من الناس ، ومن الإسراف ؛ ويمدح الدرهم والاقتناء والانعزال «الدرهم محبوس ، فإن أخرجته فَرّ » . . . وذاك كله يؤكد صفة البخل عند فيلسوفنا ، وهي صفة قلنا إنها ردّ **فعلي على** الاحباطات ، أو على وعيه بإحباطٍ سياسي اجتماعي . هذا ، إلى جانب أنّ ظاهرة الوصيّة كانت مألوفة وتوفّر الاحتماء النفسي .

وتجسدت أيضاً آدابية الكندي في بضعة أبيات من الشعر هدفها الوعظ ، وتقديم تأملات في الواقع . وهي تصوّر اسلوبه في المجابهة والتعاملية ونظرته إلى الوجود التي قلنا أعلاه إنها تمجّد الغنى وطلب الرفعة للنفس والوحدة كما تمجد في الوقت عينه ، وبلا أدنى شعور بالتناقض ، العزلة والرضى أو القناعة[3] :

(وعند مليكِكَ فابلغْ العلوّ   وبالوحدة اليوم فاستأنسِ . . .
فإن تُطعم النفْسَ ما تشتهي   تَقيكَ جميع الذي تحتسي)[4]

وسوف نرى أن طريقة تقديم هذه الآراءات في الحياة ، التي هي حصيلة تجاربه ينقلها لابنه ويقدّمها للجميع ، ستبقى طريقة يسير على خطاها فلاسفتنا . وهي

---

(١) ابن أبي أصيبعة ، ص ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .
(٢) يقول الكندي في وصيته : العاقل يظن أن فوق علمه علماً ، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة ؛ والجاهل يظن أنه قد تناهى . . . » (ابن أبي أصيبعة ، ص ٢٨٨) .
(٣) لانفسر ، هنا، طبيعة ذلك النظر أو مقاصده وطبيعة ذلك التناقض.
(٤) ابن أبي أصيبعة ، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

في جميع الاحوال شديدة الرسوخ في حكمتنا . فبعد الكندي : إخوان الصفا ، الفارابي[1] ، ابن سينا[2] ، ابن طفيل . . . ونذكر أيضاً ، من بين عديدين آخرين ، ابن الشبل البغدادي (ت ٤٧٤هـ)[3] الذي قدّم أشعاراً جميلة كثيرة في التعاملية والوجود . ومن الاسترسال النافع ، وإن كان غير محبَّب ، الإشارة إلى أن القطاع الشعري عند فلاسفتنا ، وبالعكس (أي القطاع الفلسفي عند شعرائنا)،ما يزال يتطلب الدراسة المتأنية . وفلاسفتنا الذين استخدموا الشعر لأغراض حِكْمِيّة ، على غرار شعرائنا الصوفيين ، أتى شعرهم نظراً في الوجود ، وتساؤلاً يطرح مشكلات بشرية أو يقدم معالجات وتأملات في الواقع والمآل متصفةً بالانسحاب والمرارة والتشاؤم .

وفي جميع الأحوال ، فإن الرسائل التي تحوي آدابية الكندي غير محفوظة اليوم ؛ لقد فُقدت . وما وجدناه في ابن أبي أصيبعة لا يكفي ، ويحيلنا إلى كتبٍ أخرى مفقودة هي أيضاً . أما ما نجده في كتاب ابن نباتة[4] فهو مختلف إلى حدّ ما عن ما نراه عند ابن أبي أصيبعة ، ولا سيما حول الوصية للولد إذْ تظهر بعض الفروقات والإضافات[5] . وكلها تعلِّم **العزلة** ، فهو نفسه كان يؤثر ذلك إذْ اضطر إلى الابتعاد عن الحلقات الارستقراطية[6] . وتوصي بتعلم الحكمة ، **وتمجيد الفكر** ؛ وتخوِّف من الحسد ، ومن الفقر . وآدابيته ، كما سبق ، أميل إلى التشاؤم أو ترى الوجود بِقتامة لا ببهجة وثقة . ذلك لأنه عانى ؛ وتألم ، وعرف المرض واليُتْم ،

---

(١) عن أشعار الفارابي ، را : ابن أبي أصيبعة ، ص ص ٦٠٦ ـ ٦٠٨ .

(٢) عن أشعار ابن سينا ، را : ابن أبي أصيبعة ، ص ص ٤٤٦ ـ ٤٥٧ . وله ديوان .

(٣) ابن أبي أصيبعة ، صص ٣٣٣ ـ ٣٤٠ .

(٤) ابن نباتة ، سَرْح العيون في شرح رسالة ابن زيدون (القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٤) ، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٤ .

(٥) لا نجد عند ابن أبي أصيبعة كلام الكندي (الموجود في ابن نباتة ، ص ٢٣٣) عن البخل وهو : « من شرف البخل انك تقول للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء انك تقول : نعم ، ورأسك إلى أسفل » .

(٦) رأينا أنه ابن منبتٍ اجتماعي محظوظ . ومحتده أيضاً ملحوظ التأثير .

وجرَّب منفعة البخل لتدبير شؤون الدنيا . لقد قال الكندي : الغناء برسام حاد . لأن الانسان يسمع فيطرب ، فيسرف ؛ فيقتصد ، فيغتمّ ، فيعتلّ فيموت (ابن أبي أصيبعة ، ص ٢٨٨ ؛ ابن نباتة ، ص ٢٣٣) . ومن المعبِّر أنْ نلخص فنقول : أكثر ما بقي لنا من آدابية الكندي وصاياه المتعلقة بالبخل[١] ، والانكماش عموماً . إلاَّ أنَّ آداب النفس ، أي رسْم **الواجبية** والتصورات المثالية التأملية في الحياة ، وصياغة التجارب الشخصية ولا سيما المرير منها على شكل جُمَلٍ وأقوال قصيرة شديدة التعبير، **قطاعٌ** احتل مكانة مرموقة ليس في التراث العربي الإسلامي بل وفي قطاع **الحكمة العملية** داخل ذلك التراث . والظاهرة عينها كانت مألوفة عند بعض الأمم .

نذكر أخيراً **قطاعاً** آخر، من **قطاعات** آدابية الكندي والتعاملية الحكيمة، هو **آداب معاشرة ومباشرة الملوك** . ففي كتاب الكندي إلى المعتصم باللّه ، نجد كاتبنا يرشد إلى دروب التعامل مع « الأرفعين » . وذاك فرع من الحكمة العملية لا نعرف جيداً أن الكندي تفرّغ له ، أو خصص له مكانة مستقلة ، على غرار كتاب التاج [(للجاحظ (؟)] وما إليه من المؤلَّفات التي تعلم وصايا متعلقة بالتعامل مع الرؤساء ، ومنادمتهم ، ونصحهم وإرشادهم [قا: رسالة السياسة لابن سينا ؛ والفارابي كتب أيضاً في هذا المجال] . لقد عاشر الكندي خلفاء عباسيين ، وعاش في البلاط العباسي ؛ لكنه لم يضع رسالة على غرار ما سيفعله الفارابي (وابن سينا ، ومسكويه ، والطوسي ، الخ .) ترسم **التعاملية المناسبة** في تلك المجالات[٢] . بيد أننا نشير هنا إلى أنه ، في مخاطبته للملوك ، أعلى كثيراً من شأن المخاطب . فقد قال في كتابه إلى المعتصم باللّه (أبو ريدة ، ص ٩٧)[٣] : «**أطال**

---

(١) هل نقول إن « الحيلة لدفع الأحزان » تقع في موقف مناقضٍ تماماً لهذا الموقف ؟ نشير هنا ؛ ولا نحاول التفسير لهذا التكافؤ القيمي داخل الشخصية الواحدة .

(٢) را : أبو ريدة ، رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٢ (هامش ٣) .

(٣) ربما يعود سبب ذلك لا إلى فقدان بعض كتب الكندي ، بل إلى عدم توفر كتاب بريسون : إما لأنه لم يكن قد تُرجم بعد ؛ وإما لأن الكندي كان لا يرى في ذلك المؤلَّف شيئاً جديداً أو هامّاً بالنسبة للمصدر الفارسي الشائع آنذاك للتعاملية أي لوصايا الأمراء وآداب الملوك .

اللّه بقاءك يا ابن ذرى السادات ، وعرى السعادات ، . . . ؛ وزينك بجميع ملابس الفضيلة ، وطهرك من جميع طبع الرذيلة » .

٣ - تبصرة ، الفعل والعقل والقيمة :

حكمة الكندي هي استعمال المايجب من الخير في السلوك ؛ ومن الحقائق في النظر. وبالفعل، لقد رأينا الكندي صاحب نظر في الحقيقة؛ وصاحب مذهب في الخير أي في الأخلاق والآدابية والسياسة والتعاملية . وتلك هي حكمته : لقد حَوَت مذاهب في الفلسفة النظرية؛ وأيضاً في الفضيلة، وفي الموت، وفي السعادة. تبقى الحكمة عنده أوسع من الفلسفة، وأقرب إلى الواقع. قد تضم الحكمة فلسفة، وقد لا تضم؛ لكن **الحكمة تبقى أكثر اهتماماً بالواقع والعيني وتصرفات البشر** هذا دون أن يُلْغَى ذلك التقسيم الراسخ للحكمة الى نظرية وعملية . وكان الكندي الحكيم ، من جهة أخرى أو بصفته حكيماً وينظر بحكمة وفي الحكمة ، عالِماً . فقد نصادف عنده (بالنسبة إلى ذاك الزمن) عقليةً تقوم على الروح العلمية حيث الاستناد إلى الملاحظة ، والدراسةُ بمناهج واضحة وموضوعانية ، والتجريبُ متى لزم أو أمكن . وليس من الصعب اكتشاف ذلك التوجّه نحو المسائل الطبيعية ، ودراسة العياني أو المحسوس والأيسات (الموجودات) في الحكمة عند الكندي . وقد انتبه إلى ذلك الأقدمون ؛ فرأوا فيه عالماً ورياضياً وفلكياً ، أكثر مما اعتبروه فيلسوفاً أو باحثاً في النظر العقلي المجرد[١] . فهم غفلوا عن تدبّر الحكمة كميدان يحوي العلوم والفلسفة معاً ؛ وكأنهم رأوا في الحكمة مجرد تصرفات خلقية أو نظرات في الحياة والاعتبار والذكرى . وإذْ هو رأى أن الحياة تخضع للتغير أو للفساد ، فمن ثَمَّ كانت حكمته داعيةً إلى الإيمان بعدم جدوى الأحزان ، واللحاق بالمقتنيات وما تثيره من حسد وغرور . ويدعو الإنسان إلى أن ينكفيء على ذاته كي يصقلها ، ويرتفع بها بدون توقف عن الاستزادة من المعارف والحِكَم والتواضع . فأوصى بالقواعد التي يجب أن

---

(١) السجستاني ، تاريخ حكماء الإسلام ، ص ٤٧ .

تقوم عليها سياسة النفس وتدبيرها ، وبأن يكـون سلوك الإنسان قـائماً على المعـرفة والحِكَم ، أي أن يقيم المـرء الرابط الـوثيق بين الحكمتين النظريـة والعمليـة ، وأن يعمل كي يفوز في هذه الحياة وفي الآخرة . فالحكمـة هي أن نرتفـع إلى الكمال ؛ حـيث تتحقق **وحدة السلوك والنظر** ، وتسمو النفس . وتلك هي الغايـة القصوى ، والمثل الأعلى ، الذي يرسمه الكندي للإنسان ؛ وهي فكرة رئيسية راسخة نجدها في التراث الإسلامي كافة : في الفقهيات ، والكلاميات ، والتصوف ، والقطاع الفلسفي برمته .

واحدى الركائز الأخرى للحكمة عند الكندي هي ، مثلما مَرّ ، فتح الباب أمام التجارب أو النظرات التي يقدمها قطاع غير ديني . ان للدين حقـاً وقدرات ؛ إلّا أن للفكر أيضاً حقه وقدراته . فالعقـل يقدّم لنـا نوراً ، وليس لبعض النـاس رفض ذلك النور مهما كان حامله أو قائله . والحكمة ـ التي هي استعمال ما يجب استعماله من الحقائق (رسائل الكندي ، ص ١٧٨) ـ ذات **ذمة عالمية** تتنكر لكل احتكار أو لكل تعصب ديني أو قومي أو زماني وجغرافي . . . ونذكر ، في هذه العجالة الملخِّصة ، أن الكنـدي أول مؤسس لمذهب **الاصـطبار** الـذي يتشابه، في الفكر العـالمي ، مع الرواقية .

ميز الكندي بين **الفعل المتديِّن** ، أو الفعل المديَّن (المربوط والمحكوم بالقيم الدينية) ، **والفعل الحِكمتي** (الحِكميّ ، المربـوط بقيم الحكمة العمليـة والفلسفة النظرية) الذي تقوده قيم الحكمة المتأتية من منابع غير دينية وتجارب أممٍ متباعدة أو متعاقبة . فهناك إذن فِعلٌ صائبٌ رَسَم له **الدينُ** طريقاً ومثلاً أعلى ؛ وهناك فعلٌ آخر هو صائبٌ أيضاً رسمت له **الحكمة** محكّاً ومعياراً . ليس الدين وحده صائباً ؛ هناك فعل آخر صائب لا يتبع الدين وإنْ اتفق معه ، ولا ينبع من الوحي وإنْ تلاقيا أو توازيا معاً .

كان الاعتزاليـون ، ومن ثم الكندي في هـذه الدراسـة ، من أوائل من رسَّـخ للفعل ، في الثقافة العربية بقطاعيها السلوكي والفكري المجرَّد ، خصائص **العقلانية التامة** أي العقلانية اللامرتبطة بالـدين . **فالعقـلانية المحضـة** ، في الفكر العـربي ،

مختلفة عن **العقليمانية** أي حيث العقل المتلائم ـ أو الذي نجعله متلائماً ـ مع الدين . وبذلك فإن الكندي ، كالاعتزاليين الذين هم إهابه وسياقه ، يتقبّل الفعل العقلاني المحض . يدعو إلى ذلك الفعل ؛ ويراه ابن الاختبار اليومي ، والاعتبار ، والمعاناة، وتعاقب الهمم والأمم؛ ويفسح له المجال لإثراء الفكر، ولإغناء الإنسان في طرائقه وقيمِه ومآله . . . وذاك فعلٌ ذو كفاءةٍ (بل واكتفاء ذاتي) على القيادة ، وحرث الواقع ؛ وهو أيضاً مطلٌ على **الفعل الشمَّال اللاقومي** أو الكوني ، اللامنقفل على دينٍ واحدٍ ووحيد ، والخاص بالإنسان ، وبالعقل عند الإنسان .

والفعل ، في نظرية الكندي ، نقّاد ومحارب : حارب تسلّط الفعل المتديِّن ؛ وحارب وصاية فعلٍ واحدٍ (ومن لونٍ واحد) على كل أنواع الفعل؛ أي على **الفعل عامة** . وكما أنه انتقد حصر الفعل الحق بلونٍ واحدٍ احتكاري قمعي ، فإنه حاور واحترم : احترم الفعل القادم من **الغير** وإنْ كان فعلهم غير متديِّن ؛ فالفكر الحِكمي يفرض الاحترام ، وينبغي علينا محاورته (وتمثله واستيعابه) للاغتناء والتوسّع وللسير صوب الفعل العقلاني الشمّال .

وبالجملة ، فإلى جانب **العقليمانية** التي ستصف الفكر العربي الإسلامي بقوة وستحدد صفاته الكبرى ، لقد ارتضى الكندي **عقلانية محضة** (نلقاها في نشاطه العلمي) أو دراسة لا تقوم على الفعل والإيمان (العقل المؤمِن، الإيمان المعقلَن) . أقام الفعلَ على العقل وحده ، على الإنسان في هذه الدنيا : بين الورى ، والمستقل عن الألوهية ، والمتحمّل وحده مسؤولية فعله ، والمميِّز بمفرده ووحده (أو بِعقلِه وحده) بين الخير والشر ، الجميل والقبيح .

الفعل ، عند الكندي ، يتنقح ويتطور بفعل الفعل وحده أي بالتجربة ، والنظر العلمي للفعل والظواهر والكون . إذ كان عالِماً ، ورسائله المكثَّفة تأتي بمثابة توضيحٍ لنظره إلى المحسوس ، والاستناد إلى الطبيعة ، وتقليب الفكر في العلائق والظواهر والمجتمع . بيد أنه ، من جهة أخرى، يربط الفعل ، كما رأينا ، بالعامل الجغرافي . ومن المعروف أن ذلك ، معقول ، مقبول ؛ لكن الى حدّ . ولا تلغي الجغرافيةُ تأثيرَ الإرادة البشرية وحرية الانسان . . . كذلك فإن طبائع الأمم لا تتحدد

سلفا ، وبشكل قاطع أبدي حتمي[١] . فالفعل عند الإنسان أكبر وأوسع من أن يكون تحت وصاية طبع أمة ، أو خصائص شعب ، أو عوامل دين أو عرق وما إلى ذلك . . . وتلك ظواهر قد تؤثر في الفعل ؛ لكنها لا تتسلط ولا هي قيد أبدي حديدي . فمثلاً الكندي نفسه لاحظ تأثير **الفعل الموسيقي** في السلوك[٢] ، وقدرة العامل الخارجي (العزف ، الموسيقى) على إحداث التغيير على البدن : فلم يبقَ بدن المريض تحت السلطة المطلقة للعامل الداخلي . ومن السويّ إذن أن نقبل بتأثير لإرادة الإنسان على العامل الجغرافي ، وعلى الطبع الموروث أي الذي يكتسبه الفرد من جماعته وامته . . .

بكلمات أوفى، الفعلُ عند الكندي فِعلان، أو نوعان. أو قد يقال إنّ للفعل هنا طريقاً متديناً؛ وآخر مستقلاً أي قائماً على العقل وحده؛ ومن ثم فإن الطريقين يوصلان إلى النتائج عينها ، أو إلى الحقائق المتشابهة ، أو . . . ، أو . . . لا ندرس هنا علاقة الوحي بالعقل عنده ، ولا الأرفعية المعطاة للعقل على الوحي أو بالعكس ، ولا الفلسفة والنبوة : فتلك هي قراءة مكرَّسة متَّبعة سائدة للفلسفة العربية الإسلامية .

في تحليلنا ، إن ذلك التميز بين **الفعلين** أدى ، أو يؤدي عند القاع، إلى تمييز بين نوعين من **السلطة** ، ومن **اللغة** ، ومن **الفكر** ، ومن **العقلانية** ، ومن التفسير أو قراءة النص الديني :

أ ـ ففي هذا المجال الأخير، مجال التفسير الديني، رأينا الكندي يتقبل ويتبنّى تفسيراً هو غير الشائع ، وغير السائد أو المفروض المعروف عند أهل النص والحَرْف . اختار الكندي المنحى الاعتزالي ، القراءة العقلانية (بل العقلمانية) للوحي . وبذلك فهو ذو مقال في التفسير يتميز باستقلاليته ، ويخطّ لنفسه طريقاً ثانياً هو غير الطريق الأكثري ، ويجيز قراءات وليس قراءة واحدة للنص .

---

(١) نظر ضيّق لم يسلم منه كبار أسلافنا من مثل : ابن سينا ، ابن خلدون ، الخ .
(٢) عالج الكندي مريضه بالموسيقى (القفطي ، ص ص ٢٤٦ ، ٢٤٧) .

ب ـ ذلك ما فعله أيضاً الكندي في **نقده للسلطة** : لقد قيل إنه امتعض من طريقة المتوكل في الحكم[1] . في هذا الموقف تجاه فعل السلطة توتير للوعي السياسي ، وإقامة للحواجز والمعترِضات في وجه الشائع ومن ثمَّ دعوة للوعي كي ينكفيء على ذاته ، ويتعقلن ، ويحاكم الفعل والتصرف ، ويضع المعيار والقيمة موضع السؤال . وبتلك العملية يتطور الفعل ، وتنصقل القيمة ، وتتحاكم طرائق المعالجة والنظر في الشأن السياسي الاجتماعي .

ت ـ وفي **مجال اللغة** أيضاً قدم الكندي نقداً للفعل اللغوي ، ودعا إلى وضع الكلام موضع التساؤل والنقاش بغية بلوغ الأقرب إلى الواقع أي ، إنْ لم نحمّل كلماته ما لا تحمل أو حتى لا نقوم بالحمل لا بالتحليل ، إسقاط الحشو واللغو . فمما ينسب له ، وهو المعروف بأنه استعمل الكلمات العويصة والتقسيمات المعقدة حتى في حديثٍ له مع سيدة غير متخصصة [2] ، أنه قال : « إني لأجد في كلام العرب حشواً . فقال له أبو العباس : في أي موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجدُ العربَ يقولون : عبد اللّه قائم ؛ ثم يقولون : إن عبد اللّه لقائم . فالألفاظ متكررة والمعنى واحد . . . »[3] .

ث ـ رفض الكندي **الفعلَ العرفاني** حيث، بالتصوف أو بتزكية القلب وتطهير الجوارح ، يتلقى الإنسان المعرفة من عالم خارجي أو فوقي . وهذا الفعل قاد الحركات الباطنية ، وكان في تحريك الغنوصيات والهرمسيات ، والوسيلة الكبرى التي تقود رغبة الإنسان في الاتحاد باللّه ، والخروج من البشرية للإتصال أو الذوبان في الألوهية . فللمثال ، هنا كان المحرك الذي يفسر الكرامة الصوفية ، ويغذي عقدة

---

(١) ورد في المرزباني ، معجم الشعراء (تحقيق عبد الستار أ . فراج ، القاهرة ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٦٠) ، ص ٥٠٠ ، هامش ١ : « وذكر أحمد بن النظيم . . . السرخسي وغيره عنه انه قال : لا يفلح الناس وعين تطرف رأت المتوكل . قال : وكان المتوكل أمر بضرب الكندي سنة ٢٤٢ ؛ وكانت ٥٠ سوطاً . فَضُرِبَ ؛ وكان منسوباً للزيدية » .

(٢) را : ابن نباتة ، م . ع . ، ص ٢٣٢ ؛ ابن أبي أصيبعة ، م . ع . ، ص ٢٨٨ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، ص ٢٤٢ .

حسد الألوهية والرغبة باجتياف قدراتها[1] . . .

أما الفعل (أو القول) الذي يكون « على **السبيل الخَبَري** »[2] ، أو الذي هو « **المرسَل الخَبَري** »[3] ، فسوف يقلل الكندي ، والمقال الفلسفي العربي الإسلامي ، من شأنه لأنه كان وبقي الشأن الخاص بالفقهيات والأحاديثية [قطاع الحديث النبوي] . والعقلانية المتحكمة هنا مؤمنة ، أو هي نسبية ؛ ليست مطلقة ولا هي عقلانية محضة .

كلمة شمّالة، حُكْم

هناك **تجاذب في القيمة** ، أو ترجرجٌ إنْ لم نقل شبه تناقض قِيميّ (ambivalence) أو تُناقيمة ، في العقلانية عند الكندي : أ / فمن جانب هناك العقلانية التي رأيناها **مؤمنة**، وتضع اللّه في نهاية العقلانية مع فسحِ المجال للعقل كي يبني المعرفة على المجرَّدات [المعقولات] ، وتعتمد المنهج الذي اتصف به الكندي نفسه في رسائله العلمية حيث تُدرس الظاهرة منهجياً وتحليلياً (ودون تنكّر أو إغفال للألوهية) بل ربما توضيحاً لها وتعميقاً للدين أي استعمالاً روحانياً للعلم (بالمعنى الراهن) . وهنا نكرر أن هذه العقلانية هي التي ميزت ، وما تزال ، الثقافة العربية الإسلامية في معالجتها للفعل ، وطرائق المعيار ، والنظر إلى الإنسان . وبهذه العقلانية نفسها يصبح أساسياً ، في النظر الإسلامي للوجود ، اقتبالٌ وتسويغٌ ، أو انطلاقٌ وتثمير ، لِمعرفةٍ هي « **علم الرُسُل** » حيث يكون العلم هنا « بلا طلب ، ولا تكلّفٍ ، ولا بحث ؛ ولا بحيلة الرياضيات ، والمنطق ؛ ولا بزمان »[3] . لكن العقلانية هذه ، المعطاة للنبوة ، تَسقط عن الفعل الذي يودّ أن يتبنّى أو يتبع طريق المعرفة الخاص بالأنبياء. أي أنه لاعقلانية (ومن ثمّ فلا صحة ولا صواب) في فعل

---

(١) را : علي زيعور ، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم .

(٢) الكندي ، « رسالة في العقل» ، في : عبد الرحمن بدوي ، رسائل فلسفية . . . (بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠) ، ص ١ .

(٣) م . ع . ، ص ٥ .

الكرامة الصوفية ، وفي تلقي إنسانٍ للمعرفة « بلا طلب ولا تكلف ، ولا . . ، ولا . . . » إن لم يكن نبياً[1] . لقد رفض الكندي المنانية والمثنوية ، والهرمسيات أو الغنوصيات : رفض ادعاءات تلك « الطرق » التي تتلقى المعرفة بالقلب والنور وتزكية النفس ؛ ولم يقبل هنا إلاَّ العقلانية التي هي خاصة بالإسلام : عقلانية النبوة . وهنا اقترابٌ ما من التناقض في القيمة الواحدة أو التذبذب والتكافؤ : لقد اقتبل نظر دينه وحده في العقليمانية .

ب / أما العقلانية في **مجال الحكمة العملية (العلوم)** ، **والحكمة النظرية (الفلسفة)** ، فهي طريقة في المعرفة تقوم ، بعكس ما يقال عن علم الأنبياء والرُّسل ، على الطلب (الطلب هو العلم ، في معنىً قديم) ، والتكلّف (إعمال الفكر وتقليب وجوه النظر) ، والبحث (التدبّر ، التفكر ، عند « من يعقلون » ، الخ) . وتلك معرفة تكون إما حسية ؛ وإما عقلية . . .

في بحثنا عن النظرية العربية في **الفعل** ، والنظرية العربية في **القيم** ، وفي **العقلانية** ، سوف نكون مضطرين الى التوقف ملياً عند **المعتزلة** الذين لا يؤخذون (يُفهمون) إلاَّ في فروقاتٍ ووجوه مع الأشاعرة ؛ وعند الكندي كممثِّلٍ لهم أمعن أكثر من أسلافه في الذهابيابية مع فلسفة الغير التي كانت تتحدى الفكر الإسلامي وتتملقه ، تجذبه اليها وتنفِّره منها .

ت / استخلاص **نسق القيم** الذي نصادفه عند الكندي ربما يغدو الآن ممكناً . لا نقيم تَمَرتباً [تراتباً] بين القيم ، إذْ لا سلَّم أو تفاوُق بينها : القيمة البيولوجية ليست أدنى من القيمة الجمالية ؛ الواحدة مختلفة عن الأخرى ، وهذه ليست تلك أو هي غير تلك وليست أرفع أو أحط . بكلمات أوفى بالمقصود ، إن القيمة الاساسية عند الكندي هي للحكمة ، للفعل النظري ، للعقلانية المحضة التي أنتجتها تجارب الأمم وتعاقب الهمم . لكننا لا نستطيع الجزم بأن تلك القيمة هي أدنى منزلة ، في نسق

---

(١) الكندي ، « رسالة كمية كتب أرسطوطاليس » ، في رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

الكنـدي ، من القيم الدينيـة . بل العكس ربمـا يصدق أيضـاً ؛ فمن اليسيـر قـراءة الكندي بحيث نراه يقدِّم القيمة الـدينية على أنهـا نقطة الـدائرة في نسق القيم ، أي القيمة الأبرز والأولى . . . لهذا يغدو من غير التسرع قولنا إن فيلسوفنا يقترب هنا من الثناقيمة (التذبذب أو الازدواجية أو التكافؤ في القيمـة الواحـدة) : فمن جانب هـو يضع القيم الدينية في أعلى السلّم ؛ لكنه يضـع ، من جانب آخـر ، في أعلى ذلك السلَّم عينه قيم **العقلانية المطلقة** أي عقلانية الحكمة المطلقة الكاملة المحضة التي تنتمي الى الإنسان والمستقلة عن الألوهيـة بالمعنى الإسـلامي لها. هنـا ، في ذلك الموقف من القيمة ، نعـود إلى محاكمـة القطبين في القيمـة الاساسيـة داخل الفكـر العـربي الإسلامي : الحكمـة ، والعقلانيـة المتديِّنـة . وبين هذين القـطبين ، وعبر محاولات توحيدهما ، عَبَر فكرٌ كثير وكلام غزير حول الإنسان ، والقيمة ، والفعل ، والعقلانية . وسوف نرى ، في تعقبنا للحكمة العملية في الإسلام، أن ذَيْنك النوعَيْن من العقلانية يتبادلان التعزيز والتداخل ، يتفاعلان داخل ذهابيابية مستمـرة ، يتوجهان إلى الأكثرية أو الى النخبة ، إلى اليقين أو إلى التساؤل والوضع على المحك والنظر . ولعل أكبر ميزة للعقلانية العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل ، وفي فعلها المعاصر والراهن ، هي الانتهاض من توحيد ذينك النوعين ، أو فرض نوع من التآلف بينهما ؛ وذلك بأن نجعل الحكمة تنحو صوب اللّه ، وتضع الروحاني عند القمـة ، وتخضِع العالَمَ والإنسان أو الأفعال والقيم إلى الإرادة الأسمى . إن غرض التوحيد ، للعلوم أو للأمة بل ولأمم ، وظيفي أو هو سبيل للوصول ـ عنـد خاتمـة الطريق ـ إلى الألـوهية (القيمة المطلقة) .

إن عقـلانية الكنـدي ، عقلانيـة الإسلام أو العقـلانية المتـديِّنة والمـديَّنة ، لا ترتضي بالوقوف عند تحليل العيني ؛ لا تنقفـل على الواقعي ، ولا تكتفي بـالمعطى والمحسوس والظاهرة . والعقلانية المطلقـة ، عند الكنـدي ، مرحلة أو هي خـاصة بالعلم وبما هو مادي ، وجزئي أو تجزيئي . لكن هذه **العقلانية الكاملة** هي التي تقود الى الماهيات ، وتنفتح على الملأ الأعلى . أن نتجـاوز الإنسان إلى اللّه ، أي إلى الحقيقة الأسمى والخير المطلق ، هو الفعل الأكمل . والقيمة التي تسمو على المادي

والمحايث هي القيمة الخالدة والتي تعبر عن أسمى ما في الفعل، وما في الإنسان، وما في العقلانية . . .[1] . أما أنواع الفعل ، وأنواع العقلانية أو العقل ، ومحكات النظر والقيم ، فقد كانت عبر تاريخ المقال الفلسفي والحكمة العملية تتصارع . إلاَّ أنها كانت مترابطة ، متداخلة ، تتوحد أحياناً ؛ وتتنافر أحياناً كثيرة. . .تلك بعض خصائص العقل العربي في التجربة الأول ؛ بعض طرائقه و إواليانه .

(١) إن كان ذلك جائزاً نظرياً، فإن المطلوب، لإعادة التوازن وللانتهاض ، الغرق في العقلانية المطلقة أي التي تبني العلوم وإنْ كانت هذه جزئية ، مادية ، غيريقينية ، نسبية ، الخ . . .

الفصل الثاني

الحِكْمتان الخاصية والذاتية عند إخوان الصفا

علم السياسة رابعُ العلوم الإلهية (١، ٢٧٣ - ٢٧٥)، وذو خمسة أنواعٍ مُتَمرْتِبة متداخلةٍ. سنهتم أدناه بالسياسة الخاصية التي هي «معرفةُ كل انسانٍ كيفية تدبير منزله وأمرِ معيشته، ومراعاة أمر خدَمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعُشْرتِه مع جيرانه، وصحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقّد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم» (١، ٢٧٤). كما أننا سنشرف على السياسة الذاتية التي هي «معرفة كل إنسانٍ نفسَه وأخلاقَه، وتفقّد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغضبه ورضاه، والنظر في جميع أموره» (م.ع.، ٢٧٤) سوف تتكرر آراؤهم، التي لم تظهر عند الكندي وجابر بن حيّان، موسَّعة مرتَّبةً عند ابن سينا والغزالي ونَ الطوسي.

آرائيتهم في «الاقتصاد»، وفي الإنسان وعلائقه، وفي الإنسان وعلائقه، وفي العالمينية أو ما هو وراء تعدد الأديان والأعراق والسياسات، وإغفالهم لوصف أنواع المدن الناقصة (الذي سيتوسع به الفارابي؛ نظيرهم)؛ تكشف عن الهدف العملي للحكمة عندهم: هي سلاح؛ والمعرفة تولِّد السلطة المثاليّة أو تغيِّر في المجتمع والنفس والعائلة، في العلائق والفعل والقِيَم.

١ ـ الحكمة في النفس والعلائق الاقتصادية

يتفق اخوان الصفا[1] مع الكندي على تقسيم الفعل (وهو تقسيم غير بارز ولا هو حاد أو علني) الى : فعل **العقلانيـة المؤمنة** الـذي تمثل النبـوة فيه القمـة والقيمة الكبرى ؛ وفعل **العقلانية المحضة** الذي تكـون قمته الحكمـة ذات البُعد والمحتـوى اللذين فيهما امم عديدة والمستقلون عن الوحي[2] .

إلا أن الاخـوان اعطوا ، على عكس مـا فعل الكنـدي عمومـاً ، اهميـة اكبـر للهرمسيات ، والعرفان ، والغنوصيات . وذلك لأن هذا النوع من النظر ، وبالتالي لأنّ ذلك النوع من الفعل والقِيَم ، يستطيعان التغذية الأوفى لفكر الاخوان ، ومراميهم . فخطاب الاخوان موجَّه لا إلى الفـلاسفة وحـدهم أو إلى الكلاميين عمـوماً (مجـال الكندي) بل وأيضـاً إلى الجمهور . من هنـا كانت الغنـوصيات والعـرفانيـات سنداً للاخوان ، ونسغاً؛ بل وربما كانت أيضاً ذريعة أو تغطيات واقنعة يختبيء تحتها ويلجأ إليها فكر سياسي مـرن وايديولوجيا مقنَّعة وطموحة .

أ/ أهمية الرجل ، أنا مركزيته :

يحتل الرجل مكانة مرموقة داخل فلسفة اخـوان الصفا الاجتمـاعية : فهـو ربّ أسرة ، وعليه تقع مسؤولية تنظيم العائلة وتأمين جميع حاجاتها . لكن لماذا ! ومن اين يستمد الرجل هذه المسؤولية ؟

---

(١) لعلنا نستطيع أن نضيف إلى الأفراد المعروفين كمؤسسين لتلك الجمعية الحكيمة أسماء فـلاسفة فـاعلين أو مؤمنين بها من مثل : الفارابي ومسكويه . ولعل الغرابة في ذلك الظن غير عميقـة ، ولا هي بعيدة عن الاحتمال .

(٢) عن الصفة المسكونية (العالمينية) للحكمة عند الاخوان ، را : نظرتهم للوحدة بين الاديان ، وللانسان كجرم ينطوي فيه العالم الأكبر .

ان مكانته المتسلطة تعود لأسباب هي هي في حكمتنا ، وأهمها :

ـ تشابه دور الرجل في الحياة والمجتمع مع دور الكائنات المفارقة في الوجود أمثال : الله ، والعقل الأول ، والنفس الكلية الخ . كذلك فإن هذه المكانة تعززت من خلال الوظائف التي يقوم بها . ففي عملية سياسة القوت مثلاً ، يبدو أن هذه الأقوات هي السبب الأول في قيام الأُسر (والمنازل) ونشوء المجتمع وتنظيمه بتقسيم العمل في داخله وايجاد حالة من الأمن والاستقرار فيه[٣] . وبرأي الاخوان فإن الرجل يلعب دوراً بارزاً في هذه العملية ؛ وأن المرأة ، وان استطاعت أن تخلف الرجل في العائلة حال غيابه ، إلا انها لا تستطيع ان تحل محله في ادارة الشؤون العامة .

ب/ الصناعة في المجتمع والفرد :

لاحَظ الاخوان ان **الصنائع** كثيرة والحاجات متعددة. وان اختيار المهنة والبراعة فيها يتطلبان عدة امور اهمها : توافق المهنة مع حاجات المجتمع وميول الشخص وما تجره عليهما من خدمة ومنفعة . ولقد لاحظ الاخوان في هذا المضمار بأن العمل يقيَّم من خلال ما يبذل فيه من جهد . كأنهم يقولون انه **ليس هناك من مهن حقيرة ، وانما هناك اناس حقيرون** . والمهنة ترتبط بحاجات المجتمع ، وكلما زادت هذه الحاجات زادت قيمتها وارتفع شأنها ؛ والعكس صحيح[٤] .

ت/ انواع الصناعات ، مصادر القوت :

يرى الاخوان انه لما كانت حاجات الإنسان تقوم على ثلاثة أسباب طبيعية هي الحياكة ، والحراثة والبناء ، ولما كان الإنسان لا يكتفي بالضروري من العيش فقط وانما يسعى إلى كسب المزيد من الرفاه ، فإنه لهذا اخذ ببناء المنازل ليستريح فيها ، ويتظلل من الحر والبرد ، ويتقي شر الحيوانات المفترسة ، ويخزن فيها ما يكسب[٥] . ولما كان ليس من السويّ أن يترك الإنسان عمله ليحرس ما جنى ، فقد

---

(٣) اخوان الصفا ، الرسائل ، ج ١ ، ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .
(٤) م . ع . ، ص ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ، ص ص ٢٩٠ ؛ ج ٢ ، ص ٢٢٩ .
(٥) م . ع . ، ج ١ ؛ ص ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

اضطر إلى ان يشارك من يشاطره همومه ومسؤولياته ، ويحفظ له ما يكسب . وهكذا وقع اختياره على الزوجة ، ثم كان بينهما اولاد . ونشأت الأسرة ، وظهر المجتمع[٦] .

ث/ تدبير النفس والجسد معاً :

لتقسيم شؤون الحياة ، يجب ان يتبع الرجل سلوكات خاصة تشمل : سياسة النفس باعتبارها اساس وجوده ، وموضع تطوره اجتماعياً واخروياً . كذلك عليه الانتباه إلى سياسة جسده والمحافظة على بدنه باعتباره الصراط الذي يعبر عليه من الدنيا إلى الآخرة . وقد اظهر الاخوان اهتماماً بالعلاقة بين النفس والجسد ، واكدوا التأثير المتبادل فيما بينهما ، واعتبروا ان النفس قائدة للجسد وتؤثر فيه بقوة . وهكذا تظهر عليه في حال التأثير الإيجابي للنفس مظاهر الصحة والنشاط ؛ وتتسارع إليه حين التأثير السلبي العللُ والأمراضُ وتبدو عليه علامات الضعف وخوار القوى[٧] .

ج / الاقسام الاخرى لسياسة الذات :

بعد هاتين السياستين ينظر الإنسان إلى سياسة **عائلته** ، **وأهله** ، **وخدمه** ، **واصحابه** . فيضع لاهله وخدمه سياسة واحدة لا يحيد عنها ليكبر بعينهم فيطيعوه ، ويعكسوا صورة جيدة عنه في المجتمع وما بين الأصحاب الذين يجب ان يختارهم من صفوة القوم .

يتوقف الاخوان مطولاً ، ولأمر معروف متعلق بخطتهم العامة ومراميهم السياسية ، عند السياسة المثالية التي ينبغي ان نتبعها حيال الأصدقاء . فالواجب على الرجل أن يجربهم ، وان يتحرّى اخبارهم دون أن يهمل اية ناحية عندهم . فالاخوان يدْعون إلى مساواة الصديق بالنفس ، ويعتقدون ان الصديق مرآة للشخص يعكس صورته في المجتمع وما بين الناس[٨] .

---

(٦) م . ع . ، ج ٤ ، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ ؛ ج ١ ، ص ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ .
(٧) ج ٤ ، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨ .
(٨) ج ٤ ، ص ٢٥٨ ـ ٢٦١ ، ص ٤٠ وما بعدها .

ويرى الاخوان ان الإنسان وهو يمارس جميع هـذه السياسـات لا ينبغي له أن يهمل **اكرام الوالدين** وامر العبادة . فشدّدوا على اجلال الوالدين كثيراً ، واعتبروا ان اكرام الوالدين نوع من العبادة.لا سيما اذا كانا مؤمنين . اما إذا كفر الوالدان فما على الإنسان سوى التبرؤ منهما اسوة بسيرة الانبياء والرسل(٩) .

ح/ العبادة أو القسم الأخير من سياسة النفس :

اما العبادة فاعتبروها ركناً هاماً من الأركـان التي تنظم المجتمـع . فهي تطهـر الإنسان ، وتنمي فيه روح الجماعة والانضباط ، وتجعل منه مواطناً اليفاً صالحاً يخدم الدولة ، ويطيع الشريعة(١٠) .

٢ ـ تنظيم شؤون المرأة ، سياسة الزوجة :

على الرغم من الاعتقاد الشائع عن نظرة الاخوان السلبية إلى المرأة ، فلعلنـا نستطيع قراءة ما يُظهر أن قيمة المرأة عند الاخوان تتمتع بخصَال ايجابية لا تقل أحياناً عن أهمية أو قيمة الرجل من عدة أوجه .

فهموا العلاقة بينها وبين الرجل من خلال مفهومي الشركة والرتبة : فمن حيث الرتبة تأتي منزلـة المرأة بعـد منزلـة الرجـل ، ولكنها تقـل عنه اهميـة . اما من حيث الشراكة فقد رأوا ان المرأة تشارك الرجل الشرف والفضيلة في الأعمال المنوطة بها ؛ لكنهـا لا تصل أيضاً إلى مستوى المساْواة الكاملة معه . وانما تبلغ مستـوى التعاون والتحابب فتتعاضد ادوارها مع ادوار الرجل بدل ان تتناقض .

أما من حيث النشأة ومصدر النفوس فقد قالوا بأن المصدر واحد عند كليهما . وكرروا ايضاً ان العبرة ليست بالجسد المتحوّل والفـاني ، وإنما بـالنفس الخالـدة : فبقدر ما يصقل الانسان نفسه ، ذكراً كـان أو انثى ، بقدر مـا يسمو بهـا إلى عالمهـا الروحاني الذي وردت منه .

---

(٩) م.ع. ، ج ٢ ، ص ٢٢١ ؛ ج ٤ ، ص ص ٢٤ ، ٥٠ ، ١٣٤ .
(١٠) م.ع. ، ج ٢ ، ص ص ٣٢٦ ، ٣٢٨ .

والعيب الذي يلحق بالمرأة فإنه يصيبها لنقص في التعليم ، وجهل في التربية ، وابتعاد عن التحلي بالأخلاق الحميدة : فالمرأة برأي الاخوان إذا احيل بينها وبين العلم الرفيع (والتربية الصحيحة ، والاخلاق الحميدة) يصح عندئذ أن توصف بالجهل والفساد . اما إذا تلقت التربية والعلم عينهما اللذين يتلقاهما الرجل فتكون عندئذٍ قريبة أو مساوية له ؛ ولا تقصّر عنه في شيء[١١] .

أما الناحية الايجابية للمرأة فيبرزها الاخوان من خلال التركيز على بعض المفاهيم والإشارات والوظائف المخصصة لها والتي تعكس صورة جيدة عنها . فمن حيث المفاهيم والإشارات نرى بأن الاخوان يصنفون المرأة في طبقة، وينظرون إليها من خلال هذا التصنيف . وبما أن مفهوم الطبقة عند الاخوان هو مفهوم ديناميكي ومتحرك فإن وضع المرأة في داخله يتصف بالدينامية والتحرّك والترقّي[١٢] .

وبالنسبة إلى مفهوم السعادة فإن الاخوان يربطون بينه وبين الحصول على أقران كالزوجة . ويوردون في هذا الصدد ذكر الزوجة في سياق نماذج بشرية مهمة يكنّ لها الاخوان الود والاحترام كالمعلمين والاصدقاء والأولاد والأقرباء والاخوة ، الخ[١٣] . ونحن نستطيع ان نفهم مدى احترام الاخوان للمرأة من خلال ذكرها في هذا السياق ، ومن خلال الدعوة إلى تعليمها لتكون على مستوى واحد مع الرجل . فهي تعكس صورته الحقيقية في المجتمع ، وتقدم له الحجة ليفاخر بها بالقول : « نساؤنا في قوة الرجال» ، في افتخار الخراساني بالخراسانيات[١٤] .

ثم من حيث الأدوار والوظائف ، فإن الاخوان يلاحظون بأن وظائف المرأة وأدوارها تكمّل وظائف الرجل وأدواره . فالمرأة شريكة الرجل وطائعة له . وهي تحفظ أقواته وكسبه ، وتدبّر شؤون المنزل الاقتصادية ، وتسهر على شؤون العائلة ،

---

(١١) ج ٢ ، ص ص ٩ ـ ١٠ ؛ ج ٣ ، صص ٣١ ـ ٣٢ ، ص ص ٣٧١ ـ ٤٢٥ .
(١٢) ج ٣ ، صص ٥١١ ـ ٥١٢ .
(١٣) م . ع . ، ج ٤ ، ص ٤٩ .
(١٤) م . ع . ، صص ٤٨ ـ ٥٢ ، ص ٢٦٠ ؛ ج ٢ ، ص ٢٨٩ .

وتربي الأولاد . فعليها يقع عاتق الحفاظ على النسل والتهيؤ له نفسياً ، وصحياً ، وتربية الأولاد ، والسهر على نظافة البيت، وإعداد الطعام ، والاهتمام بشؤون الخدم والمواشي . ليس هذا فحسب ، وإنما الاخوان لا يمانعون في إمكانية تولي المرأة لبعض مهام الرجل في حيال غيابه . ويلمحون أيضاً إلى إمكانية قيام المرأة ببعض الأعمال في المجتمع كتولي مهام التربية ، والاضطلاع بالشأن السياسي من خلال مقارنة الاخوان لها بالمعلمين ، أو بالأخوة وأصحاب الرسالات ، كالأنبياء ، العاملين بالسياسة والمبشرين بالديانات السماوية[١٥] .

لكن المرأة التي احتقروها كثيراً في رسائلهم كانت المرأة المتخلية عن موقعها أو عن دورها ، والناسية جوهرها . فالمرأة التي تبقى عند صعيد الحس أو عند مستوى النفس الشهوانية تركض وراء اللذات وتستسهل الأمور المشينة ، نبذها الأخوان ؛ لقد دعوا إلى عدم مخالطتها ، ووصفوها بأنها تفسد العقول ، سريعة التلوّن والاضطراب ، سهلة الاستفساد[١٦] .

٣ ـ تربية الأولاد وتدبيرهم :

اهتم اخوان الصفا بسياسة الولد ، واعتبروا التعليم من القضايا الرئيسية في حياة الدولة والمجتمع . لذا انكبوا على دراسة سبل سياسة الاولاد ، وتناولوا طرائق إعدادهم وفق مخطط يهتم بالجنين وهو بعد في الرحم ، ويرافقه وهو طفل حتى بلوغ مرحلة الرشد . وقد شمل منظورهم الخطوات التالية :

فبالنسبة للمحافظة على النسل الجيّد والجنين داخل الأحشاء دعا الاخوان في هاتين القضيتين إلى اختيار الزوجة الصالحة والمطيعة ، والمرضعة المؤمنة . وطلبوا من الأم الاعتناء بصحتها ، والاهتمام بتغذية نفسها أثناء الحمل .

---

(١٥) اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٤٩ ، ص ٧٠ ، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ ؛ ج ٣ ، ص ٦ ، ص ١٥ ـ ١٦ ، ص ٣٢ ، ص ٥١٠ ؛ ج ٢ ، ص ١٨٠ ، ص ٢٠٨ ، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ، ص ٣١٣ ـ ٣١٦ ، ص ٣١٩ ، ص ٣٢١ .

(١٦) م . ع . ، ج ٣ ، ١٧٤ ؛ ج ٤ ، ص ٢٥٩ .

وبعد الولادة[١٧] ، وبالنسبة إلى تربية الـولد واعـداده لخوض غمار الحياة، طلب الاخوان من الأهل إكساب الولد العادات الجميلة ، وتقوية الاخلاق المحمودة لديه . ويكون ذلك بتعويده السلوكات الجيدة ، وإبعاده عن المذموم من الأخلاق[١٨].

وفي سبيل تعليم الولد ، وإنماء قدراته العقليـة ، وكشف مواهبـه وتنشيطهـا ، وجعله قادراً على مواجهة صعوبـات الحياة ، دعـا الاخوان إلى تعليم الأولاد . هنـا وضعوا «برنامجاً» تربويـاً يشمل معظم مراحل التحصيل، ويتناول بالإيضـاح مختلف شؤون التربية : كاعداد المعلمين ، وتحديد وسائل التعليم وما يجب أن يتخللها من أسـاليب تجمـع بين الافـادة واللذة في استعمـال التشـويق ، والتـرغيب ، والتـدرّج والمكافأة والعقاب ، الخ[١٩] . وقالوا بتحديد مراحل التربية ، وبتعيين ما يعطى من مواد في كل مرحلة[٢٠] .

قالوا ا ان وسائل المعرفة الثلاث هي الحسّ والعقل والبرهان[٢١] ؛ ويجب تثمير ذلك في مجال التعليم . ودعوا المربين للأخذ بعين الاعتبار قضية تلازم النضج مـع التعلم ، وضرورة إعطاء المعلومات وفق ما يتناسب مع عمر الولد ونضجه اثناء عملية التعليم والتنشئة[٢٢].

أما بالنسبة للمعلمين والتلامـذة فقد وضـع الاخوان معـايير يحـدّد من خلالهـا مستـوى المعلمين ، وما يجب ان يتمتعـوا به من خصـائص عقلية وكفـاءات علميـة وأخلاق مثالية[٢٣] . ووضعوا معايير اخرى للتلميذ وما يجب أن يتحلى به من آداب

---

(١٧) الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٨٠ ، ص ٣٢١ ، ص ٣٤٣ ؛ ج ٣ ، ص ١٥ ـ ١٦ ، ص ٣٢ ، ص ٤٥٤ ؛ ج ٤ ، ص ٤٩ ، ص ٢٦٠ .

(١٨) م . ع . ، ص ٣٩ .

(١٩) م . ع . ، ج ، ص ١١ ، ص ٢٨٣ ، ص ٣٥١ ـ ٣٥٢ ؛ ج ٣ ، ص ٥٢٦ ، ٤٦٣ ، ٢٣٤ .

(٢٠) م . ع . ، ج ٣ ، ص ٤١٥ ـ ٤٢٥ .

(٢١) م . ع . ، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

(٢٢) م . ع . ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ، ج ٢ ، ص ٤١٢ .

(٢٣) م . ع . ، ص ٥١ ، ج ١ ، ص ٣٢٤ .

عالية ، وسلوك جيـد . ونظّم اولئـك المفكرون العـلاقة بين المعلم والتلميـذ[٢٤] ، ووضعوا آدابية لكل منهما ترسم يَنْبغياته ونشاطاته الفاضلة كي يحقق مقاصده .

أما بخصوص اختيار **الصناعة** فقد توَّج اخوان الصفا جهدهم بالدعوة إلى اختيار صناعة جيدة للولد تتناسب **مع ميوله واهوائه** ، واشترطوا أن يكون ماهراً فيها . ولقد فضّل الاخوان بهذا الصدد صناعة الآبـاء والأجداد على غيـرها من الصنـائع وذلـك انسجاماً مع ثقافتهم الخاصة ، واعتقـادهم الديني ، وخـدمة لأغـراض سياسيـة هي صون الملك من أن يصل إليه من لا يستحقه وليس أهلاً له ؛ بل ولاعتقاد الاخوان أن الولد يمهـر بالصنـاعة التي ينشـأ عليها صغيـراً ، وتكون تحت متنـاول يديـه كبيراً ، كصناعة الآباء[٢٥] .

وفي عملية التعلم واكتساب المهن يرى الاخوان أن الولد والتلميـذ يستطيعـان عن طريق الكسب الجيد للعلوم والأموال أن يحققا تقدماً ورفاهاً يساهمان في عملية تطوير المجتمع . فيتزوج الصانع ، ويستقل بمنزل جديد . ويكسب التلميذ مزيداً من العلوم . وبهـاتين العمليتين تستمـر المهن وينتـظم المجتمع :يحـل التلميـذ مكـان المعلم ، ويأخذ الابن دور الأب[٢٦] .

أما بالنسبة للبنت فقد أهمل الأخوان ذكرها ، ولم يأتوا عليه البتة إلا في معرض الحـديث عن تأثيـر الكواكب والابـراج على المواليـد[٢٧] . وهذا لا يمت بصلة إلى سياسة البنت وتربيتها. ولعل هذا الاهمال هنـا مردّه خضوع الاخوان لمقتضيات الواقع السياسي وتوجهات المجتمع آنذاك : فالواقع السيـاسي كان واقعـاً ذكَرِيـاً (رجوليـاً) يتولى الذكر فيه جميع المسؤوليات في سياسة العائلة والدولة وتنظيم المجتمع . ومن حيث التوجهات فإن اعداد البنت كان مخالفاً لاعداد الذكر : فالذكر يؤهل لمـواجهة

---

(٢٤) م . ع . ، ج ١ ، ص ٣٢٤ ، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ ؛ ج ٣ ، ص ٣٥٥ .
(٢٥) م . ع . ، ج ١ ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ ؛ ج ٤ ، ص ٢١٣ .
(٢٦) م . ع . ، ج ٣ ، ص ٣٥٥ .
(٢٧) م . ع . ، ص ٤٢٩ وما بعدها .

وتحمل المسؤوليات الجسام . بينما لا يطلب من البنت سوى أن تكون زوجة مطيعة تهتم بادارة شؤون المنزل وتربية الأولاد بتعاونٍ مع الأب وبفهمٍ للواجب والواقع .

٤ ـ سياسة الخدم :

لا يوجد فرق واضح بين مفهومي الخدم والعبيد عند الاخوان ، فهما يعنيان الشيء عينه ويشيران إلى الرتبة عينها . فالخادم والعبد يقومان بنفس الاعباء داخل المنزل وخارجه ، ويؤديان الخدمات ذاتها ؛ وأمامهما فرص التقرب من المخدوم ذاتها[٢٨] .

يحتل الخدم عند الاخوان أدنى درجات السلم الاجتماعي سواء من حيث تقسيم المجتمع إلى طبقات ، أم من حيث تسلسل المسؤوليات . ووظيفتهم في جميع الأحوال تقوم على خدمة رؤسائهم بكل طيبة خاطر ، وباخلاص وأمانة[٢٩] . أما من حيث المكانة فالاخوان ينظرون اليهم كبشر يتمتعون بنفس المشاعر التي يتمتع بها باقي الناس . والخادم الجيد برأيهم هو من يقوم بواجبه على اكمل وجه ، وفق مبادىء الاخلاص والأمانة والتوكل على الله . ووفق الحكمة السياسية القائلة بخضوع الأدنى للأعلى . وإصرار الاخوان على مساواة الخادم والمخدوم بالخضوع إلى هذه المبادىء يهدف إلى الحفاظ على الأواصر الاجتماعية ، ويبغي إزالة الهوة الفاصلة بين الناس ، ويرمي إلى احلال التفاهم بينهم داخل المجتمع . فبالحكمة والاخلاص والأمانة والرحمة تزول الهوة بين الخادم والمخدوم ، وتسود علاقة الود والمحبة بينهما[٣٠] .

ويرى الاخوان أن اجادة الخادم في عمله ، مع النظر إليه وفق الرؤية السابقة أعلاه ، يمنحانه فرص التقدم والترقي ؛ ويسهلان له امكانية الانتقال من رتبة إلى اخرى أعلى منها[٣١] . ولا يحبذ الاخوان العقاب ، بل هم يفضلون أن يُمنح الخدم

---

(٢٨) ج ٤ ، صص ٩١ ـ ٩٢ ، ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

(٢٩) م . ع . ، ج ١ ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤ ؛ ج ٤ ، ص ٦٩ .

(٣٠) م . ع . ، ص ٦٩ ـ ٧٠ ، ص ٤٠ .

(٣١) م . ع . ، ص ١٦٠ .

العفو وتُقدِّم لهم فرص العودة عن الخطأ . ويطلبون من المخدوم التساهل مع خدمه ، ومنحهم الثقة والاطمئنان ، وتلبية حاجاتهم ، واكرامهم أو إشعارهم بأنهم شركاء له في نعمته . ويوصى السيد بعدم اظهار الحاجة أمامهم(٣٢) ، وبايجابيات أخرى نظرية .

أُشْمولَة

لم نلاحق بتوسع وتطويل ما كتبه اخوان الصفا في مجال الحكمة العملية بأقسامها المعروفة ، ولم نلجأ إلى المقارنات . فما قالوه ، وما سيقوله المتفلسفون ، قلَّ ان اختلف عما كان يوصي به الفقهاء من مباديء في مجال التعاملية حيال المرأة ، والولد ، والخدم ، والقوت (التدخيل والانفاق والتوفير) ، والوالدين ، والاصدقاء .

إلا أن إخوان الصفا يقدمون تلك التعاملية بطرائق تختلف عما نلقاه في الفقهيات أو في « المعاملات » التي ترتد إلى الجانب العملي من الدين الإسلامي .

لم نفصل لأن عطاء الاخوان في الحكمة العملية سيظهر بشكل أوضح هنا وهناك : عند ابن سينا ، والغزالي والطوسي ؛ بل ولا نغفل مسكويه وابن أبي الربيع . إلَّا أننا نستطيع التأكيد هنا ، ثم حين بسْطِنا آراء ابن سينا(٣٣) وأمثاله فيما بعد ، ان المحتوى عربي إسلامي لكن الشكل أو التقسيم فعلٌ فلسفي ، مختلف عن الصياغة المألوفة من الفقهيات . فهنا تُعرض المادة الدينية ، أو الشائع في التعاملية والآدابية آنذاك ، بتسلسل وإحكام وضمن إطار عام وبنية أو هيكل . المنهج هو الذي يشدنا إليه ؛ والصياغة مُمَذْهَبَة أو هي وحدها ما كان ينقص العمل التكديسي للآدابين .

---

(٣٢) م . ع . ، ص ١٦٠ ـ ١٦١ ؛ ص ٢٥٩ وما يقوله الأخوان حول مراعاة أمر الجيران والأقرباء والأصدقاء لا يخرج عن الراسخ في نظرتنا التقليدية للانسان .

(٣٣) سيكون ابن سينا ، في هذا المجال ، أشد منهجية أو أبعد في التنظيم والتفريع .

الفصل الثالث

الحِكْمات والحكمة عند الفارابي

يرسم الفارابي حكمةً تقودها إواليات غير فاضلة أو ناقصة التكييف داخل الحلقات الاجتماعية المتسلسلة. وتنكشف شخصيتُه الكامنة، وأفكاره الظِّلِّيَة، ولا وعيه: يُسقط على الآخرين عدائية والتواءات؛ ويبرر الوسيلة والتغطّي والاستنجاح.

يضع الاستنفاعي قبل الفاضل. وأحلّ الواقعي في مكانةٍ أولى قبل المثالي، وقدّم الاقتصادي (المال والجاه) على الروحاني.

يكشِف عن حكمة توحيديةٍ تتلهف لصهْرِ المعتقدات، والدويلات، والفِرَق، والحِكْمات والصراعات والألسنة.

... هذا الجانب الثاني طريق إلى فهم توسيعيٍّ لآراء الفارابي حول قيام مجتمعاتٍ على القوة أو القهر أو الخوف أو الدفاع أو الصراع أو المنفعة؛ ونور يوضح أنواع المدن غير الفاضلة ونظر الفارابي في الإنسان.

أُعْمومات

١ ـ السياسة هي المسألة الأولى ، أولويتها المطلقة :

السياسة هي المسألة، وهي الحكمة. إنها في البداية، ونلقاها توجّه الغايةَ للسلوك معاً وللنظر . فالسياسة ، في الفكر العربي الاسلامي ، لم تكن يوماً في منزلة غير اولى . انها كالكافية النافية . فبحكم ارتباطها بالدين ، لم تقبل بشريك ؛ ولا بصاحبٍ هو صديق أو منافس . لقد قادت كل شيء ، واحتوت كل نشاط ، وانوجدت عند كل فكرة وفرقة .

والفارابي ، من حيث أخذه هنا كَعَيِّنة أو كموضوع دراسة، لم يشذ عن ذلك الأخذ للسياسة كعلمٍ أول، أو «فلسفة» هي الأرفع اطلاقاً. لقد أخذ كلمة «سياسة» بمعناها العربي النَّمطي الذي، تكراراً، يطال ما يُطال وما لا يطال ؛ ويلّف الحياة ابتداء من الولادة حتى النضج والموت، واحتواءً للسلوك الفردي، والعائلي، والاقتصادي ؛ دون اغفالِ شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ، ومسارها ، ووظائفها[١] . وهي ، طبعاً ، كلُّ نظرٍ وتدبّر ، كلُّ تفكير ، وقمّة العلوم . السياسة تدبير[٢] ؛ وهي عند الفارابي، مثلما هي في تراثنا المخيالي والشفهي او المعيوش والفكراني ، أعم مصطلح فكري . انها الاساس والتاج . وهي ، في ذلك المنظور ،

---

(١) را : ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٦ ، مادة : سوس . يقول ابن منظور (م . ع . ، ج ٦ ، ص ١٠٨) : السياسة هي « القيام على الشيء بما يصلحه » . والسياسة ، لغوياً ، تحوي الترويض والتذليل . وساس الأمر : قام به . والسَّوْس هو الرياسة . أما السُّوس فهو الأصل والطبع والخُلق والسجية . وقد سبق أن جمعنا هذه الدلالات كلها في شبكة واحدة (را : أعلاه) .

(٢) را : التهانوي ، كشاف ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، المقدمة ص ٥٤ ؛ ج ٢ ، ص ص ١٣٢ ، ٢٥٤ .

لا تنفصل عن الفلسفة من حيث كون الفلسفة معرفة بـالعلل الأولى ، أو كونهـا علم الـوجود [وتنـظيم الوجـود] او علم المبادىء الأولى . السيـاسـة فلسفـة ، والفلسفـة سياسة . فالسياسة كالفلسفة نظر معاً ومعرفةٌ مرتبطة بالسلوك والواقع . وبخطوةٍ اخرى نبلغ القول : إن السياسة الفارابية هي اهتمام بالإنسان من حيث هـو كائن يحيـا في مجتمع ، ويقوم بنشاطات ، ويقيم علاقات ، ويبني سلطة . وهكذا فإن السيـاسة لا تكون دون نظر فلسفي ؛ لا تكون دون فلسفة أو ، على الأقل ، دون معارف منسَّقـة ومنسِّقة قائدة .

فيلسـوفنا ، الفـارابي ، مُفكر سيـاسي . رأى في السياسـة علماً ارفـع من كل علم ، وينتفع من كل علم ، ثم يتمثل كل المعارف ويتوِّجها . وهكذا فالسياسة عنده تقوم على الفلسفة ، مثلما تقوم الفلسفة على السياسة . قلنا إن السياسة هَدفٌ أول عند حكيمنا . ودليلنا متشعب الفروع ، وأولها كون السياسة والدين ، في الإسلام وفي الأمم السـابقة عمـوماً، وجهين للظاهـرة الـواحـدة[1]. ثم أن الفـارابي رأى أن المثـل الاعلى يتجسد في الحـاكم (او السياسي) الفيلسـوف ، أو في الامام الـذي يكون خليفة ومعلّماً . وحتى عناوين كتب ابي نصر تنبيء ، كما سنـرى ، عن رغبته البـارزة في إقامـة السياسـة والماورائيـات في وحـدة جـامعـة ، وربـطهمـا بحيث لا ينفصمان[2] . كالحال ، تكراراً ، في الفكر العربي المتديِّن والمتفلسفِ باستقلالٍ أو حيادية .

٢ ـ ارتباط السياسة والآدابية بالمعرفة ، الكمال عن طريق المعرفة :

يعـطي الفارابي للمعـرفة دوراً ركيـزياً في فلسفتـه وفي آدابيته . لقـد رأينـا أن

---

(١) من معاني الدين ، يقول التهانـوي (كشاف ، ج ٢ ، ص ٣٠٥) هنـاك السياسـة . وبذلـك فالـدين هو السياسة ؛ وبالعكس : فهما واحد ووحدة .

(٢) للمثال ، را : آراء اهل المدينة الفاضلة .الصفحات الأوائل من « جوامع السياسة » . ولنتذكر أن « كتاب السياسة المدنية» مُلقب بـ : مبادىء الموجودات أي ان الربط تام وموحِّد بين السيـاسة ومعـرفة المبـاديء للموجودات .

السياسة تقوم على ما ورائيات ، او تنبني على الفكر ؛ وتأتي بعد الكلام ، **في الزمن لا في الرتبة** ، عن العقيدة . هنا الآراء تُحدِّد المجتمع ، وتقوده . **فتكون المدينة** [الدولة ، الحُكْم ، المجتمع ، السلطة] على غرار الآراء والمبادىء السائدة . **لذلك** يَبرز الفارابي سياسياً في فلسفته : فالأفكارية مقدمةٌ واساسٌ لتاجٍ هو مجتمع فاضل ، ولعمارةٍ هي تنظيم السلطة بحيث تكون فاضلة ، مثالية ، تضم في شموليتها المعمورة قاطبة . الفكر في البداية ؛ وهو في الاساس للعمل والسياسة . نجد ذلك في النِّماطَة [علم الانماط] التي يضعها الفارابي للمدن[1] ، وفي الآدابية التي يقدمها للانسان في تعامله اليومي مع اقرانه والاوضعين والرؤساء على جميع المستويات والنشاطات والتي عرضها في : « جوامع السياسة » أو « رسالة في السياسة» .

والسياسة ، عند الفارابي ، ليست فقط كما يشدِّد المفكرون المسلمون علم النُّبوَّات والاخلاق والتعامليات[2] . فهي عنده تنبع أيضاً من التقرّي والنظر . يقول أبو نصر : « إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة[3] ، وغيره من العلوم ، أن **يتأمل** أحوال الناس واعمالهم ومتصرفاتهم ؛ ما شهدها وما غاب عنه مما **سمعه** وتناهى اليه منها ؛ وأن **يمعن النظر فيها** ، ويميز بين محاسنها ومساوئها ، ويبين النافع والضار لهم منها . . . »[4] . وهكذا فالسياسة تقوم على الإلّهيات والنبويات من جهة ، وعلى إعمال النظر والتفكر من جهة اخرى : فلا سياسة مَدينيّة ، ولا يوجد علم السياسة او فلسفةٌ سياسيسة ، دون معرفة الماورائيات ، ومبادىء الموجودات ، والآراء في الملة ، والكلام في العقيدة . وليس قصد الفارابي ماورائيا فقط، أو فلسفياً فقط؛ بل هدفه هما معاً، جميعياً وسوياً. هدفه، بالإضافة إلى الفلسفة،

---

(١) عن انواع المدن او انماط المجتمعات عند الفارابي ، انظر : آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص ١٤١ ـ ١٤٨ .

(٢) يقول الغزالي، مثلاً، في المنقذ (بيروت، ط ٢ ، ١٩٦٩، ص ٢٤): ان الفلاسفة أخذوا السياسيات «من كتب اللّه المنزلة على الأنبياء ومن الحكَم المأثورة عن سلف الأنبياء».

(٣) السياسة ، هنا ، هي شقان : العلم المدني والتعامل اليومي بين الافراد . انها جماعية وفردية، بيفردية علائقية وحركة المجتمع ككل .

(٤) الفارابي ، رسالة في السياسة (أو : جوامع السياسة) ، نشرة شيخو ، المشرق (١٩٠١)، ص ٢ .

الفعل السياسي أي فَنّ السياسة بحكمتها وفلسفتها . وكما أن السياسيات والإلّهيات واحد عند الفارابي وفي الإسلام ، فكذلك لا سياسة ، على الصعيد التعاملي ، بدون نظر ، وفلسفة ، وأفكارية . وبذلك فالآدابية، مثل السياسة المدنية ، هي عملية معاً ونظرية ؛ وليست هي سلوكية فقط . وما هو فلسفي هو سياسي وتعاملي وآدابي أيضاً . . .

المعرفة ، وقد سبق القول ، اساس . فالمعرفة ، في الآدابية والتعامليات ، تقود الى الاكتمال والسير باتجاه تحقيق « الفيلسوف الحاكم » في نفس الانسان ، او مزج الفضيلة بالسعادة مزجاً هو الخير الأسمى . الفاضل فاضلٌ بآرائه ؛ والسعيد يؤمّن النجاح بآرائه ، بآدابيته . من هنا ، بشكلٍ متوازٍ وبانطلاق من المعرفة ، يرسم الفارابي آدابية للفرد وسياسة للمدينة . كيف ينجح الانسان ، كيف يقوم بعمله على الوجه الأكمل ، كيف يحقق الكمال في السلوك ، وما الى ذلك من قواعد ومُثُل وكيفيات ، هي غرض الحكمة العملية . أما السياسات للمدن ، فرغم انها ارتبطت أكثر بالماورائيات والفلسفة ، فإنهما تبقى ، كما في الآدابية والتعامليات وسياسة المنزل ، رسم القواعد المثالية لنجاح المجتمع ولمزج الخير بالسعادة عند الجماعة كي تتأمن المدينة الفاضلة .

٣ ـ نوعا المعرفة المتغلبة في الآدابية وفي السياسيات :

المعرفة المتغلبة في قطاع الآدابية تقترب من نوع « الحس والمشاهدة » حيث الدور الأول لِلممارسة ، وللخبرة اليومية ، وللتجرّب ، ولِتأمُّل الوقائع الراهنة أو التاريخية[1] ؛ بغية تحليلها واستخراج العظة منها . والحقيقة ان تلك المعرفة احتلت مركزاً مرموقاً في الفكر العربي الإسلامي ؛ وقد سبق لنا ، في مكان آخر ، أن قرّبنا بينها وبين المعرفة التَجَرُّبية (الاحترافية، الخِبْرَويّة/ الأميركية) التي اشتهر بها المفكرون الانكليز . فالعقل ، مع الاختبار والتلمّس ، أشهر عناصِر المعرفةِ « بالحس

---

(١) أو ، في اسلوب الفارابي ، ان يتأمل الانسان « احوال الناس . . . ، ما شهدها وما غاب عنه . . . ؛ وان يمعن النظر فيها . . . » .

والمشاهدة» السابق للتجريب العقلاني المنظَّم .

اما المعرفة المتغلبة في دنيا السياسيات الخاصة ، علم المدن او فلسفة السياسة[1] ، فإنها تقترب من صُلْب الملة . فهنا ينتقل الفارابي الى نوع آخر من المعرفة يكون قريباً من الغنوصية، ومن المعرفة اللدنية والدينية . وهنا لا نكرِّر . فما هي المبادىء المعرفية التي يتطلبها الفارابي للبدء بالعمل السياسي بقطاعاته والتي يضعها في التمهيد والمنطق للحياة الانسانية والنشاط الاجتماعي ؟

٤ ـ مبادىء الموجودات او المبادىء المعرفية المؤسِّسة للسياسة :

تقوم السياسة على مباديء معرفية . وهكذا فإن « اول ما ينبغي ان يبتديء به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعاً »[2] . ثم يلجأ الفارابي الى تبيان وجود الله مستنداً على ان الأسباب متناهية ، فالكثير ينتهي الى الواحد الذي هو سبب الاسباب . وسبب الاسباب موجود ، وهو واحد . والمبدأ الثاني ، الذي على الانسان معرفته ، هو ان الباري يوصف بالالفاظ المستعملة الا انه « لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف» التي يشاهدها الانسان ويعلمها . لان الله متفرد بذاته ، منزه عن الحسيات والمعارف[3] ؛ ولا يتهيأ لأحد احاطة العلم به ، كما هو .

والمبدأ الثالث هو ان الموجودات[4] صنفان : فاضل وخسيس ؛ وأن أفضلهما هو ذو نفس ، وافضل ذوي الانفس ما له الاختيار والارادة والحركة ، وان افضل هذه الأخيرة هو « الذي له التمييز والفكر والنظر البليغ في العواقب» أي هو الانسان .

---

(١) استعمل الأسلاف السياسيات بمعنى علم السياسة . وعلى القياس العام هذا نجد : الإلهيات أي المباحث أو علم الربوبية ، النبويات أي علم النبوات . . .

(٢) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ٣ .

(٣) الفارابي، م . ع . ، ص ٣ ـ ٤ . قا . تلك المباديء عينها في : الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٢٣ وما بعد . كتاب السياسة المدنية ، ص ٤٢ وما بعد .

(٤) او الأنيات في مصطلحات لاحقة . را : تعريف الموجود في : الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١١٠ وما بعد . وما تزال دراسة الفارابي لمصطلح « وجود » في اللغة العربية أفضل الدراسات . وقد استعملها شَرِّياً بعض المحدثين .

والمبدأ الرابع هو ان الـواجب والعدل يقضيـان بسنّ منهج لـلإنسان ؛ ومن هنـا تنبع ضرورة الوحي. ففي الناس تفاضل، والنبي بالوحي يبلّغ الأحكام ورسْم السبـل إلى صلاح الخلق. يبقى المبدأ الأخير، وهو أن المكافأة واجبة في الطبيعة وفي الأعمال المقرونة بالنيات[1]. ومن اعتقد بما تقدم ذكره، من معرفة الباري ووحدانيته وتنزّهـه ومعرفة الرسل وانتهج النهج المستقيم، فإنه يجد في أحواله استقامةً ، وعند الأخيـار حـظوة ، وفي معاشـه سداداً . وتلك هي السيـاسة . ومن عـرف ما سبق أقـدم على « سياسة الأحوال » بقلب قوي . فما هي سياسـة الأحوال أي مـا هي التعامليـات أو ادابية التعامل مع الرؤساء والأكفاء والأَوْضَعين ؟

لقد انطلق الفـارابي ، كما رأينـا ، في كتبه الأخـرى أو كتب النضج وسيـاسة المدن ، وفي مؤلفه الصغيـر عن التعامليـات والآدابية ، من فلسفـة هي فهمٌ للوجود والله والانسان . لقد جعل تلك الفلسفة أساساً للسياسة ، بل جعلها والسياسة ظاهرة متعاضدة .

٥ ـ إهمال دراسة الادابية او سياسة التعامل البَيْفَردي وبين الفئات :

لم يُدرَس هذا القطاع السياسي ، عنـد الفارابي ، كقـطاع في حد اذاتـه ؛ ولا كمتـداخل مـع علم السياسـة او كقسم اساسي منهـا . لقد اهتم الـدارسون لسيـاسة الفارابي بالتوقف عند معالجته للمدينة الفاضلة وما حول ذلك من اجتماعيات ومباحث في الخلافة . وخطأ ذلك اسقاط المعنى الحديث ، المعنى الغربي ، للسياسة على مفهومها قديماً او تراثياً . فالسياسة ، بالمعنى التـراثي ، تشمل التعـامليات وسيـاسة الأمة وسياسة المنزل ؛ وهي تشمل النظر معاً والفعل في تلك الميـادين ، الجماعي منها ونشاطات الانساق الفردية والعائلية والاجتماعية .

وبهدا فالسياسة كانت تطال التأدب ، والاخلاق ، والدين بشعائره ومعتقداته ،

---

(١) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ٣ ـ ٦ . نشرة قمير ، ص ٦٦ ـ ٦٩ . نشرة بدوي في : « الحكمة الخالدة » لمسكويه ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٢ .

والعلائق العائلية والاقتصادية والاجتماعية ، والامامة من حيث تكوُّنها ووظائفها وانتقالها وانواعها[1] .

٦ ـ الفارابي في «جوامع في السياسة»، التعامليات والسياسة المنزلية :

للفارابي كتيّب في السياسة التعاملية التي لم يكتبها في موسعاته المخصصة لعلم السياسة أو للعلم المدني أو للفلسفة السياسية. وذلك الكتيّب، موضوع دراستنا الآن ، يتعلق بسياسة الفرد لذاته أي في علائقه مع ذاته ، ومع اهل بيته ، ودخله وخرجه ، واصدقائه ، والحلقة الاجتماعية التي ينتمي اليها : هنا سياسة المنزل بحسب تسمية ابن سينا ومسكويه والطوسي . ويحمل ذلك الكتيب اسم « رسالة في السياسة» او ، بحسب تسمية هي الأدق ، « جوامع السياسة» .

٧ ـ نسبتها الاكيدة للفارابي :

لا يصح ، ولا ينفع ، الشك في انتساب « جوامع السياسة» الى الفارابي . تلك الرُّسَيْلة ، اوردها له ابن ابي اصيبعة[2] ، والصفدي[3] ، واسماعيل البغدادي[4] ، والزركلي[5]، وحسن الصدر[6]، وحسين علي محفوظ[7] . . . وهناك آخرون أوردوها له تحت اسم « رسالة في السياسة»[8] . ونشرها ل. شيخو تحت ذلك الاسم عينه[9] . وفئة ثالثة اعطتها اسم « كتاب في وصايا يعم نفعها جميع الناس»[10].

---

(١) عن علم السياسة وفروعه ، را . للمثال : طاش كبري زاده ، مفتاح السعادة . . . ، ج ١ (القاهرة ، ١٩٦٨) ، ٤٠١ ـ ٤١٥ .

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٩. محفوظ، الفارابي في المراجع العربية (بغداد، ١٩٧٥)، ص ٢٣.

(٣) الصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج ١ ، ص ١١٠ . محفوظ ، م . ع . ، ص ١٤١ .

(٤) و(٥) و (٦) و (٧) را : حسين محفوظ ، الفارابي في المراجع العربية ، ص ٢٣ ، ١١١ ، ١٤١ ، ٢٢٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤٩ ، ٢٩٤ ، ٤٠٦ .

(٨) اوردهاباسم « رسالة في السياسة » : الغزنوي في اتمام التتمة (تتمة صوان الحكمة) ، المنجد في الأدب والعلوم ، ص ٣٧٩ . را : حسين محفوظ ، م . ع . ، ص ٧٧ ، ٣٠٢ .

(٩) شيخو ، المشرق ، ١٩٠١ ، ص ١ ـ ١٦ .

(١٠) محفوظ، ص ٣٢؛ بدوي ، في : مسكويه ، الحكمة الخالدة (بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠) ، صص ٤٢٧ ـ ٣٤٦ .

ومخطوطات تلك الرسالة كثيرة نلقى مظانها واوصاف كل منها في كتاب عن مؤلفات الفارابي [١] . وفي نظري فإن ما يؤكد نسبتها ، رغم ان لا شيء يترك للظن والشك فسحة ، اننا نلقى تلك الرسالة داخل « الحكمة الخالدة» لمسكويه الذي اعجب بها وقدمها على انها من عيّنات ادب الحكم والوصايا والأقوال المسبوكة التي انتجها فكرنا العربي الحكمي . ومن التسرّع ذهابنا الى أي تردّد حتى أن كنا لا نلقاها في لائحة الكتُب التي اوردها القفطي للفارابي [٢] . فذلك التردد يَدحضه ، فوق الإثباتات الواردة اعلاه ، ان القفطي لا يقدّم لائحة كاملة ، وليس هو بمطّلع كاف بقدر ما ينقل عن غيره ، ولا هو بمعزل عن تسرّعات النساخ وعن ظاهرة ابدال اسماء الكتب او تغييرها وتحريفها . ثم ، واخيراً ، ان في ايراد ابن ابي اصيبعة للرسالة المذكورة ، باسم « كتاب جوامع السياسة مختصر» (ص ٦٠٩) ما يكفي للاقناع . وسنرى الحجج عينها تدحض الشك بنسبة «رسالة في السياسة» التي وضعها ابن سينا متأثراً بعمل الفارابي الذي سندرسه ادناه عن السياسة المنزلية والادابية والتعامليات كقطاع من الحكمة العملية [٣] .

سوف ندرس أدناه ، في القسم الأول ، السياسة المنزلية والتعامليات من خلال «جوامع (أو رسالة) السياسة» مقسمة إلى فقرات هي : سياسة (تعامل) الإنسان إزاء الأرفعين، السياسة إزَاء الأكفاء، السياسة إزاء الأوضعين حيث نجد أيضاً التربية عند الفارابي ، سياسة الانسان لذاته اوْ نفسه ، التعاملية والمرأة .

في القسم الثاني ، سنتناول الآدابية عند الفارابي ، ونظرته الى الإنسان كما

---

(١) را : حسين علي محفوظ وجعفر آل ياسين ، مؤلفات الفارابي (بغداد ، وزارة الاعلام ، ١٩٧٥) ، ص ١٠٥ ، ٢٩١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٤٦٢ ، ٤٧٤ ، ٤٩١ .

(٢) القفطي ، اخبار العلماء . . . ، صص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٣) الحكمة العملية عند ابن سينا ، الذي أوضح ما قاله الفارابي ، هي تدبير الانسان . والتدبير اما ان يكون خاصاً بفرد ، وهنا الاخلاق . واما ان يكون خاصاً بتدبير المنزل ، وهنا نجد السياسة المنزلية او علم تدبير المنازل . اما القسم الثالث فيعرف به « أصناف السياسات والرئاسات والمدينة الفاضلة والردية . . . » . ابن سينا ، في أقسام العلوم العقلية (ضمن «تسع رسائل») ، ص ١٠٧ ؛ را : أدناه .

يجب ان يكـون امام الله في « دعـاء عظيم » ، وفي قصـائد نلقـاها صحيحـة النسبة للفـارابي ومتفق عليها ، وفي أقـوال لحكمـاء اعجب بهـا الفارابي كـطريقة تعليميـة سياسية ، وفي وصية للفارابي .

أمـا القسم الثالث ، الأخيـر ، فسيكون نـظرة ازائية تلي شُمَيْلَة البحث وتلفظ حكماً تقييمياً عليـه بعد مقـارنات بـالذين كتبـوا، فقط من الفلاسفـة المسلمين، في مجال السياسة المنزلية والآدابية (ابن سينا ، مسكويه ، نصير الـدين الطوسي)[1] . وفي تحليلنا فان تلك الأكتـوبات الفلسفيـة حول الحكمـة المنزليـة مـا تزال بحـاجة للدراسة[2] .

(١) لا مجـال لاغفال ان ذلـك القطاع مبحـوث في كتب المقمشـين ، والفقهـاء . واهتم بـه أيضـاً الآدابيـون والاخلاقيون . لكن ذلك ليس همّنا هنا ؛ فقد كرسنا لأولئك فصلاً مستقلاً .

(٢) عن تعـريف علم تدبـير المنزل، كقـطاع من السياسـة، را. للمثال: طـاش كبـري زادة، م. ع.، ص ٤٠٨ . وقد أخطأ المحققان فكتبا: بروشْ . بدل أن يكتبا : بْروسَنْ .

القسم الأول
الحكمة في العلائقية

١ ـ حاجة كل انسان للسياسة ، التعاملية بين الأفراد :

يرى الفارابي ان كل انسان بحاجة الى السياسة التي هي ، هنا او في هذا القطاع منها ، **معرفة قواعد التصرف الانسب** في مجالات المنزل ، والحياة الفردية عموماً ، والسلوكات الاجتماعية . هنا تبدو كلمة سياسة ، وتكراراً ، مصطلح مرتبط بتنظيمات السلوك الفردي من حيث علاقات الانسان مع غيره ، وفي تكوينه لذاته اخلاقياً ولمواقفه بغية توفير الاحترام الذاتي في الحياة واقامة التكيف الناجح . اما السياسة بالمعنى الخاص ، المتعلق بالدولة(المدينة) ، فليس هنا مجاله .

٢ ـ قوانين عامة في السياسة التعاملية البَيْفَرْدية :

وهكذا فإن المعلم الثاني يقول انه يقدم ، في « رسالة في السياسة» ، نصائح هامة تهم كل انسان ، وتنطبق على كل فرد وكل طبقة او اهل كل طائفة . فتلك النصائح ، التي يقول عنها انها السياسة ، هي قواعد عامة وشاملة ترسم السلوك المثالي والسيرة الحكيمة . ويسمي الفارابي تلك القواعد النُّصْحِيَّة باسم « قوانين سياسية» . فيبدأ بالقول : « قصدنا ، في هذا القول ، ذكر قوانين سياسية يعمّ نفعها جميع من استعملها من طبقات الناس ، في متصرفاته مع كل طائفة[١] من أهل طبقته ، ومن فوقه ، ومن دونه»[٢] . الا ان الفارابي يستدرك ، فيوحي بأن تلك « القوانين» العامة التي يوردها يجب ان لا تلغي الاجتهاد والحرية ؛ وذلك نظراً لوجود

---

(١) الطائفة : الجماعة او المجموعة من الناس .

(٢) الفارابي ، رسالة في السياسة (نشرة شيخو ، المشرق ، السنة الرابعة ، ١٩٠١) ، ص ١ .

حالات خاصة . وبالتالي فلا يستطيع الانسان « ان يستعمل في كـل وقت.، مع كـل احد ، كل ضرب من ضروب السياسة[1] . . . »[2] .

٣ ـ تقسيم الناس الى ثلاث رتب :

يقسم الفارابي الناس الى رتب يأخذهـا ببساطـة على انها طبيعيـة ، عفويـة ، ثابتة ، وأبدية . فإذا تأمل الانسان ، يقول لنا المعلم الثاني ، احوال نفسه والأوضاع التعاملية وجد ان له **رتبة خاصة يشترك معها به** طائفة من الناس. ثم هناك رتبة أخرى ارفع ، وهي رتبة **من هم اعلى منه منزلة** على صعيد واحد او اكثر . وهناك رتبة طائفة من الناس هم اوضع من جهة واحدة او من **جهات** كثيرة . يقول الفارابي بصدد ذلك التقسيم الى رتب ثلاث : « ان كل واحـد من الناس متى مـا رجع الى نفسـه وتأمـل احوالها واحوال غيره من ابناء الناس وجد نفسه في رتبـة يشركهـا فيها طـائفة منهـم ، ووجد فوق رتبته طائفة منهم اعلى منزلة منه بجهة او جهات ، ووجد دونها طائفة هم اوضع منه بجهة او جهات»[3] . ينطبق ذلك على الجميـع ، رفيعاً كـان ام وضيعاً . وحتى الملك الأعظم ، في نظر الفارابي ، يخضع لذلك التقسيم : فهناك من هم في **رتبته** الذين هم الملوك، أما الذين **هم أدنى منه** فالـرعية. ويخـطيء الملك إن ظن أن لا أحد في زمانه صاحب **منزلة ارفع**. إذ متى تأمل الملك حاله جيداً، فإنه سوف يجد من يفضله بنوع من الفضيلة[4] .

وكذلك فإن الوضيع ، الخامل الذكر ، يجد من هم من رتبته ؛ ومن هم « دونه بنوع من الضّعة » ؛ ومن هم أرفع منه .

٤ ـ اهمية هذا التقسيم الثلاثي ومنافع السياسة كَفَنّ التعامل الانجح :

رأينا الفارابي ينبه بقوة الى ان للسياسة « قوانين عامة » يعم نفعها جميع الناس

(١) نشرة شيخو : السياسات ، والمقطع بكامله غير موجود في نشرة بدوي .
(٢) الفارابي : م . ع . ، ص ١ .
(٣) م . ع . ، ص ٢ .
(٤) سوف نعود الى دور الفضيلة في تفاوق الناس وتراتبهم .

ابتداء من الوضيع حتى الملك الأعظم[1] . وبعدها ينبه الى ان المتأمل في احوال الناس ينتفع ، وعليه ان ينتفع ، باستعمال السياسة مع هؤلاء الطبقات[2] . وبذلك فالواجب على الانسان ان يحسن التصرف ، اي يحسن السياسة ، **مع الارفعين** كي ينال مرتبتهم ويرتفع الى مستوى اعلى . ثم تهدف تلك السياسة الصالحة **مع الاكفاء** الى ان يتفوق الانسان عليهم ويكون بارزاً بينهم . «واما مع **الأوضعين** فلئلاّ ينحط الى رتبتهم »[3] .

الا ان منافع السياسة تكون بتأمل « احوال الناس واعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب منها مما سمعه » . ومع تأمل الاحوال فعلى الانسان ان يمعن النظر فيها ، ويميز بين محاسنها ومساوئها . وهكذا تكون السياسة هي التمسك بالمحاسن والمُنْجِحات والفضائل ، واجتناب الرذائل ، طلباً للسلوك الحكيم . السياسة هذه فنٌّ يعلِّم التعامل بحيث لا يقع الواحد في المثالب التي وقع فيها غيره ، وكي يتحلى بالاخلاق والمحمودات . السياسة ، اذن ، أخلاق ؛ أو ان السياسة والاخلاق لا ينفصلان . فهما اشبه ما يكونان بِعِلْمٍ واحد[4] . هدفهما واحد ، رغم ان السياسة تبدو للوهلة الأولى هادفة الى الانتفاع من الناس . فالانتفاع هنا اخلاقي بالدرجة الأولى ، وهو اعتباري وأدبي ، وهو سبيل الى الحياة الفاضلة والسلوك القويم داخل المجتمع الكبير ، وفي المنزل أو المجتمع الأصغر ، وفي داخل الفرد [قا : ابن خلدون] .

٥ ـ تقسيم الناس في صيغة اخرى ، الأرفعون والاكفاء والأوضعون :

سبق القول الى ان الفارابي قسم الناس ، من حيث المنزلة الاجتماعية ، الى رتبة محدَّدة اولى هي رتبة الذين يتوجه اليهم بكلامه المعلم الثاني اي اصحاب الوسط (الاغنياء ، المثقفون) . وهؤلاء هم : **الاكفاء** . ثم وضع فوق تلك الطائفة من الناس

(١) الفارابي ، م . ع . ، ص ١ .
(٢) يستعمل الفارابي مصطلحَيّ رتبة وطبقة بمعنى واحد .
(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ٢ .
(٤) نجد تلك النظرة في كتبه الكبرى . وسنعود الى هذه النقطة . الا ان الاخلاق يجب ان تتميز عن سياسة النفس (انظر ادناه) .

رتبة **الأرفعين** والذين يطلق عليهم إسماً آخر هو : **الرؤساء** . وهناك ، في المستوى الأدنى ، رتبة **الأوْضَعين** اي الذين هم دون الاكفاء . السياسة هي ، أولاً ، الوعي بهذه الرتب ، وبهذا التصنيف الثلاثي للناس بحسب مكانتهم في المجتمع . وبعد ذلك فإن السياسة ، ثانياً ، توجِبُ على صاحب كل رتبة معرفة « النهج الناجع » في التعامل ، والأدب السلوكي ، والتدبير ، تجاه كل طبقة من الطبقات المذكورة[١] . هنا تتفرع السياسة الى فرعين كبيرين هما :

أ ـ السياسة للفرد تجاه الرؤساء او ما ينبغي له أن يستعمله مع رؤسائه كي ينجح .

ب ـ السياسة تجاه الاكفاء ، او ما ينبغي للمرء ان يستعمله مع اكفائه من سلوك ناجح .

الفقرة ١ : سياسة المرء تجاه الأرفعين

١ ـ وضعية المرء في علاقاته مع الرئيس :

يتصف المعلم الثاني بحبه للتقسيم والتبويب . نجد ذلك في كتبه الكبرى ، وبخاصة في عمله الكبير « احصاء العلوم » ، وفي الرسالة هذه التي ندرسها والتي هي رسالة في « السياسة» . ففي هذا الكتيّب يلاحظ الفارابي ان من يتعهد الرؤساء ينقسم الى ثلاث احوال :

أ ـ الذي يتصدى بشكل دائم لخدمة الرؤساء ، ويبقى معهم . فيلقاهم في معظم الأوقات .

ب ـ حال الذي يلقى الرؤساء في بعض الأوقات[٢] .

---

(١) يضع الفارابي نفسه ، كما هو ملحوظ ، في مرتبة الأكفاء . وهذه المرتبة ، بوجه عام ، تشمل الطبقة الوسطى ، القائمة بين الأوضعين والارفعين ، في المجتمع .

(٢) تلك هي حال الفارابي في علاقته مع سيف الدولة ، فقد كان لا يحب ان يَغْشى مجالس الملوك . الا انه ، كما يظهر ، كان ملمّاً بما يجري في البلاطات من فتن وتنافس ودسائس .

ت ـ حال من لا يكون مع الرؤساء الا بالبعد ، **ولا يعرف عنهم الا بالأخبار .**

وبناء على ذلك التصنيف فإن المهم هو فقط دراسة حال الذي **يبقى مع الرؤساء** مدة طويلة يخدمهم ويقدم لهم المشورة والنصائح . **وهذا هو ما درسه حكيمنا .** فماذا قال ؟

٢ ـ المتعامل مع الرؤساء ، قواعد سلوكية للوزير والمشير والمعلم :

يوصي الفارابي الناس الذين فُوّض اليهم تدبير الرئيس بحسن السياسة التي هي ، هنا ، معرفة المناسبات لتقديم المشورة وابعاد الرئيس عن المكروه والقبيح . بذلك ينجحون . حسن السياسة تعني ، اذن ، اقامة التعامل الناجح مع الرئيس ؛ انها البقاء في قرب الرئيس ، والاستمرار في المحافظة على علائق وثيقة معه .

وبكلمة اخرى فإن الوزير والمشير والمعلم عليهم اتباع **قواعد في عملهم** وتعاملهم وعلاقتهم حتى يستطيعوا تأدية وظائفهم في بلاط الرؤساء . **فالملك** ، او الرئيس عموماً ، **صاحب نفسية خاصة** . يقول الفارابي : « ان الرئيس كالسيل المنحدر من الربوة . ان اراد المرء ان يصرفه الى ناحية من النواحي ، وواجهه ، أهلكَ نفسه ؛ وأتى عليه السيل فأغرقه»[1] . ما هي اذن قواعد او « قوانين السياسة» التي ترسمها الحكمة ؟

٣ ـ الاساليب المثالية في تقديم النصح للملوك :

يجب أن لا يخشى الناصح ، سواء أكان وزيراً أم مشيراً أم معلماً ، **الملال** وخصوصاً من الملوك « لأن موضع الملال انما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل»[2] .

والمبدأ الثاني ، بعد عدم خشية الملل ، يقول بأن على المرشد ان يكون **مادحاً للملك** . ان تقريظ جميع ما يأتيه الرئيس من اعمال صغيرة او كبيرة طريقة يجدها

---

(١) الفارابي ، م . ع . ، ص ٦ .

(٢) م . ع . ، ص ٦ .

الفارابي لازمة ونافعة في التعامل مع الملوك ، وبخاصة عندما نقصد الى ارشادهم ، او تقديم المشورة لهم .

أما المبدأ الثالث فهو **أن لا نواجه** الملك بعنف او بكل وضوح ، لأن الملك كالسيل يغرق من يتصدى له . ولذلك فلا بد من « السعي معه وعلى جانبيه » ، بحسب قول الفارابي . وينبغي التلطف لصرف الملك من جهة الى جهة ، وان يُتَطَرَّق للموضوع معه من جوانب خفيفة ورقيقة دون المواجهة المباشرة والتصدّي[١] . ان المواجهة الفظة ، ولهجة الأمر ، والنهي الغليظ ، اساليب لا تنفع مع الملوك بل تؤدي إلى عكس الغاية المرجوة .

والمبدأ الرابع الذي يقول به الفارابي هو « **سبيل الحكايات** » ، وهذا يذكّرنا بابن المقفع[٢] . فاللجوء للحكاية عن ملوك آخرين ، واستعمال الحيل اللطيفة في التعرض لما نود نصح الملك به ، طريقان يؤديان الى المراد (قا : نظام الملك ، سياسة نامة) .

ثم هناك واجبُ ان يكون الناصحُ **كاتماً** لاسرار الملك . ويتحرّز في اظهار انه لا يعرف الاسرار ، وانه يكتم الاحوال الظاهرة . فللرؤساء اعتقاد بأنهم أصحاب هِمَمٍ « ينفردون بها عن سواهم من الناس . وهي انهم يعتقدون في جميع ما دونهم الاستخدام والاستعباد ، وفي انفسهم الاصابة في جميع ما يأتونه »[٣] . ويعيد المعلم الثاني أسبابَ تلك النفسية عند الرؤساء الى « كثرة مدح الناس لهم ، واطرائهم اعمالهم ، وتصويبهم آراءهم »[٤] . فالناس يكثرون من مدح الرؤساء ، ومن ثمت يتعود اولئك الرؤساء على سماع الاطراء ويستكثرون منه بالتذاذ او يرونه حقاً لهم . وهكذا ينفرون من الارشاد او تقبيح اعمالهم ، أو ممن يُنَصِّبُ نفسَه رقيباً عليهم ومرشداً .

---

(١) م . ع . ، ص ٦ ـ ٧ .
(٢) انظر ادناه ، الفارابي وابن المقفع داخل ادب الوصايا او الواجبات .
(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ٧ .
(٤) الفارابي ، م . ع . ، ص ٧ .

لا تطلب شيئاً لنفسك من الرئيس . تلك هي الوصية السادسة في « السياسة » الحكيمة لمن يتصدى لخدمة الرؤساء . فلا شيء، « أبلغ واعم نفعاً في باب العبودية[1] من ترك المرء حظ نفسه في جميع ما يباشر من الأعمال الرئيسية[2] . فإنه ما من امر يتعاطاه المرء مما هو بينه وبين الرئيس الا ويجد لنفسه فيه موضع حظ . فينبغي أن يتركه ويتجنَّبه ويستخلص لما هو حظ الرئيس»[3] . باختصار ، على المشير أو الوزير او المعلم ان ينسى ذاته ، ولا يطلب لها شيئاً او منفعة خاصة . عليه فقط أن يظهر اهتمامه الأوحد بالرئيس وحده . ويسمح الفارابي للوزراء بطلب خدمة شخصية من الملك ، مباشرةً ، عندما تكون تلك الخدمة لا تتحقق بطريقة اخرى .

وهناك أساليب في طرح السؤال وطلب المنافع ؛ وهي اساليب تعود الى قوانين معاشرة الرؤساء . في هذا الصدد يقول الفارابي : « ينبغي أن يتلطف في نيل المنافع من جهة الرؤساء بأن لا يلح في السؤال ، ولا يديمه . . . »[4] . ومن اللازم ايضاً ، في معاشرة الرؤساء ، **عدم اظهار الطمع والشره** .

ويجب ان يجتهد الوزير (او المشير او المعلم) « **في ان ينتفع بالرئيس** ، لا منه . لأن من انتفع بهم أعزوه ، ومن انتفع منهم ملّوه»[5] .

٤ ـ مبادىء اخرى في السياسة ازاء الرؤساء :

رأينا الفارابي يقدم اعلاه ثماني قواعد عامة يقول انها نافعة او يعم نفعها على الناس الذين يكونون في مرتبة المتعامل مع الارفعين . ثم الى تلك الثمانية ، اضاف حكيمنا قاعدتين تنظمان طريقة السؤال ثم عدم إظهار الطمع . ويزيد الفارابي ؛ فيطلب من المشير ان يضع نفسه عند الملوك «في صورة من ينخلع عن ملكه وقنيته لهم باهون

---

(١) العبودية : ان يكون عبداً للملك .

(٢) الاعمال الرئيسية : الاعمال المتعلقة بالرؤساء .

(٣) الفارابي ، م . ع . ، ٧ ـ ٨ .

(٤) و (٥) م . ع . ، ص ٨ . وسوف نعود الى آدابية المعلم والتربويات عند الفارابي (ادناه ، فقرة ٣ ، رقم ٢ وما بعد) .

كلمة» (عينه ، ص ٨) . فهنا لا بد من الحذر بحيث ينبغي **ان نظهر للرئيس اننا لا نستأثر بشيء دونه** ، واننا نتنازل له عن كل ما لنا وما لدينا عند « أَدْوَن السعي » واقل طلب . وهذا هو المبدأ الثاني عشر . وَبَعْدُ أيضاً : اذ المبدأ الثالث عشر هو « ان يحذر ان **يتخذ لنفسه شيئاً مما يتفرد به الرئيس** » ، ففي ذلك عرضة للهلاك .

والمبدأ الرابع عشر يقضي بأنه « ينبغي ان لا يظهر من نفسه الاستغناء عن الرؤساء» . ويلي ذلك وصية عامة هي ان يكون ، صاحب تلك الوظيفة ، غير مظهر من نفسه الاستغناء عن الرؤساء . بل ويكون أيضاً «مُظهراً ابداً قناعة ورضى بكل ما يتصرف فيه من الأمور والاحوال» .

أما إذا حل سخط الرئيس ، او ملله او ما شابه ذلك ، فهنا يحذر الفارابي « من اظهار العداوة والحقد » . بل واكثر من ذلك ايضاً ، فمع **اخفاء عواطف المرؤوس** يجب على هذا ان يظهر نفسه انه هو المسؤول ، وانه وحده المذنب . فلا بد هنا من نقل الذنب عن الرئيس ، الذي هو المُذْنِب الحقيقي ، الى المرؤوس وان كان غير مخطىء . ومع التكرار ، أو لزيادة الاقناع ، فذاك يعني ان الواجب هو صرف « وجهُ الذنبِ منه [من الرئيس] الى نفسه» [الى المشير ، المتعامل مع الرئيس] . ذاك هو المبدأ السابع عشر في سيرورة التعامل مع القوي تعاملاً ينجع ويستمر لمصلحة الاثنين ، بل ولمصلحة الجماعة و « المدينة» .

هل هذه ، بلغة عصرنا ، دبلوماسية ؟ ام انها « تقية » بحسب المعنى القديم لتلك اللفظة ؟ ثم ، من جهة مختلفة ، هل هذا التعامل الملتوي ، الاحتياطي ، الكاذب ، ضروري ؟ ما مكانة ، ثم ما هي قيمة ، ذلك بالنسبة لأفكارية الفارابي حول « المدينة الفاضلة » وعند الفارابي نفسه كزاهد فيلسوف ؟

كان ذلك نتاج ضروري لمجتمعات يستبد فيها الرؤساء ؛ ويرون انفسهم ، بحسب قول الفارابي نفسه ، انهم « يعتقدون في جميع من دونهم الاستخدام والاستعباد ، وفي انفسهم الإصابة في جميع ما يأتونه »[1] .

---

(١) م . ع . ، ص ٧ .

في تلك العلاقات الاجتماعية الفارابية ، ضمن شبكة من العلائق غير المتوازية ، لا بد ان تنوجد التعاملات المتسلِّطة ، وقهر الذات حفاظاً على الوظيفة الاجتماعية . اذ ، مثلما قال الفارابي ، « ما من شيء ابلغ واعم نفعاً في باب العبودية من ترك المرء حظ نفسه في جميع ما يباشر من الأعمال الرئيسية» [١] .

ان مثل تلك العلائق ، التي تعود الى « باب العبودية » ، ما تزال في مجتمعاتنا حيث التسلط الاجتماعي في المهنة ، والعمل اليومي ، والوظيفة ، وعدم المساواة بين الأدنى والأرفع ؛ بل وحيث الجور الاجتماعي وحيث المجتمع برمته غير قائم على نظم تكفل العدالة والحرية ونمو الشخصية .

وتلك الطرائق الفارابية ما تزال تَحْكُم علاقة الولد بأبيه ، والموظف برئيسه ، والزوجة او الابنة بالقادر عليها . فحيث القهر تكون العلاقات الفارابية ابرز ؛ لكنها لا تكون حقاً ولا هي الأحقّ . انها الانفع ، لكنها ليست الاصدق ولا هي الحقيقة ، وبين ما ينفعنا وما هو صادق وحقيقي تقوم احياناً هوة لا تردمها الا المصلحية والانتفاعية وقلة احترام كرامة الانسان والقيم . وعدم وجود الحرية يلغي كرامة الانسان ، ومن ثمت يؤلّه الانسان القادر اعتبارياً واجتماعياً . اللامحظوظون لا يجدون حلاًّ لمشكلاتهم الا في مجتمع حر ويؤمّن العدالة. وآداب معاشرة الرؤساء ، التي رأيناها للفارابي ، تصلح فقط في مجتمع عبودي يقمع او يعود، بحسب كلمة الفارابي ، الى « باب العبودية» . وسنرى ، ادناه ، ان التعاملية مع الاوضعين تتحكم فيها البنية عينها ، او المنطق الداخلي عينه ، التي رأيناها متحكمة في العلائق مع الأرفعين . فمن في الوسط واذ يُعامِل بالتواء وعبودية من هم ارفع منه ، يطلب من الأوضعين ان يعاملوه بالروح عينه الذي قاد علاقاته مع الرؤساء الذين قهروه : بذلك يتوفر للشخصية اعتبارها الذاتي .

الفقرة ٢ : السلوك الامثل (او السياسة) تجاه الاكفاء

يكون الاكفاء اما اصدقاء ، واما اعداء ، واما هم ليسوا بأصدقاء ولا اعداء .

---

(١) م . ع . ، ص ع .

والاكفاء هم الطبقة الوسطى ، الطبقة الفارابية ، كما سنلاحظ ادناه . فما هي السياسة ، بالمعنى الوارد في هذا العمل ، الواجبة الاتباع في تلك المجالات من التعامل .

١ ـ السياسة مع الاصدقاء ، الحكمة والصداقة :

من المعروف أن موضوع الصداقة بارز في الادابية ، في أدب الوصايا العربي الاسلامي . فهنا اكثر المقمِّشون ، وكرروا اكثر مما نظَّروا ونسَّقوا في بناء متشابك محكم ، وفي هذه الرسالة نجد الفارابي أميل للمقمشين والآدابيين (ابن المقفع ، مثلاً) منه الى النظر الفلسفي (التوحيدي ، مثلاً) . ونجده يوصي بعموميات سلوكية يراها تقود الى النجاح ، وتؤمّن احترام الغير والتقدير الذاتي .

وعلى ذلك فالأصدقاء هم اما « **الاصفياء المخلصون**» : وهنا ينبغي للمرء ان يديم ملاطفتهم . . . ، وان لا يظهر منهم ملالاً أو تقصيراً ، ويجتهد في الاكثار منهم . لأن الصديق « زين المرء ، وعضده ، وعونه ، وناصره ، ومذيع فضائله ، وكاتم هفواته ، وماحي زلاته»[١] . لكن هناك أصدقاء **غير مخلصين** : فهنا تشبُّهٌ بالصديق ، وتصنّع أو تظاهر[٢]؛ لذا يقول الفارابي : « فينبغي للمرء ان يجاملهم . . . ، ولا يطلعهم عن شيء من اسراره . . . »[٣] . ومع ان عليه ان لا يدعهم يعرفون عيوبه ، فمن النافع ان يجتهد في « استمالتهم والصبر معهم بحسب الظاهر» . ولعلهم يصيرون في رتبة الاصفياءْ له .

ان تعهد احوال الاصدقاء واجب على الانسان ذي الحكمة الفارابية النظرة ؛ فذلك يزيد علاقاتهم به ، ويقوّي امله . يَتَمَظْهر ذاك ، بشكل خاص ، عند الحاجة حيث يجب تفقّد اقاربهم وعائلاتهم ، ويواسيهم من غير ان يحوجهم الى المسألة .

---

(١) م . ع . ، ص ٩ . يلاحظ ان النفعية هي المبدأ العام في علائقية هذه الصداقة .

(٢) جَعْلُ التعامل يجري دون متاعب ، بالتراضي والمسايرة ، هو الغاية . هنا يسعى الفارابي لجعل الحياة اسلس او أسعد ، لا اقرب الى الفضيلة والنزاهة . المبدأ ثانوي ، والشكليات هي الأهم .

(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ٩ .

ومتى عُرِف ذلك عن المرء « رغب في صداقته كل أحد . وبذلك يكثر اصدقاؤه » . وهذا هدف الفارابي يرسمه لكل انسان اذ رأى ان كثرة الاصدقاء دليل نجاح . وكذا القول ـ في تراثنا الشعبي ـ عن المجاملة ، واظهار التودد ، واخفاء العواطف الحقيقية تجاه الكثرة الكثيرة من الناس وعلى كافة المستويات . بل ان كلمة « سياسة » ، في الوعي الشعبي ، لا تعني اكثر مما يقوله الفارابي من قواعد المسايرة والمجاملة ، وحسن التصرف مع الأدنى والأرفع والكفؤ . فالسياسة هي ذلك التدبير الحسن حيث لا اغضاب لاحد ، ولا تجريح ومعاداة ، ولا نقد ولا موضوعية . والسياسة ، في معنى آخر قائم ايضاً في الوعي التراثي ، هي خداع وتضليل . والسياسي ، في تلك النظرة ، هو الرجل الذي يبلغ غايته بكل الاساليب الممكنة .

٢ ـ السلوك تجاه الاعداء :

والاعداء هم ، على المستوى التعاملي ، صنفان :

أ/ **ذوو الاحقاد** : ينبغي للمرء ان يحترس منهم ، ويستطلع عن احوالهم كي يقابل بالعكس والنقيض كل تدبير يدبّرونه وكل خديعة يعدونها . بل وعلينا ان نشكوهم للرؤساء ولافناء الناس حتى نجعلهم متّهمين ، ونفسد خططهم ونسفّههم[١] . ويدعو الفارابي للقساوة في معاملة العدو الحاقد ؛ وهي قساوة تصل الى درجة الغاء كل رغبة أو دعوة الى التفاهم والحوار . بل هناك دعوة فارابية الى انتهاز الفرصة للقضاء على العدو الحقود؛ وهذا فرد لا دولة. ولا يقول أبو النصر شيئاً عن طرائق القضاء على عدونا الفردي ؛ لكن القضية هنا متعلقة بطبقة من هم في البلاط .

ب/ **الأعداء الحساد** : هنا ايضاً نلاحظ ان فيلسوفنا يدعو الى اظهار العدائية القصوى ؛ اذ يوصي بانه « ينبغي للمرء ان يظهر للحساد ما يغيظهم ويؤذيهم »[٢] . لكن ذلك لا يعني عدم وجود الاحتراز منهم من جهة . وعليه ، من جهة اخرى ، ان يحتال لاظهار « حسدهم فيه وفي غيره من الناس لِيُعْرَفوا بذلك »[٣] .

---

(١) م . ع . ، ص ٩ ـ ١٠ .   (٢) و (٣) م . ع . ، ص ١٠ .

العدائية ، القساوة ، انتهاز الفرصة ، التشهيـر ، السلبية ، تـأليب الناس على العدو بل والسعي للقضاء عليه ، هي طرائق بارزة ، من بين اخرى ايضاً ، في الدعوة الفارابية لمعاملة الحاقدين والحاسدين . وتلك ظاهرة اجتماعية ينتجها ، كما سبق ، المجتمع الفارابي القـائم على العبوديـة اي حيث القمع ابـرز ، والحريـة والمساواة مفقودتان . وبكلمة تقول أوسع ، فإن التعامل بالانقهار من جهة ، والطرائق الفارابية في السياسة تجاه الرؤساء من جهة اخرى ، هما نتاج واحد أو وجهان يجدان نظيرهما في الطريقة الفارابية للتعامل مـع العدو . فكلهـا ظواهـر ينتجها مجتمـع مقسوم الى طبقات فارابية متصلِّدة ، ويقودها جبار او متجبّر . وسنجد ان النسغ عينه يحيي ، كما سنرى ادناه ، العلائق الفارابية الواجبة الوجود تجاه افراد المرتبة الوسطى في المجتمع الـذين ليسوا بصـديق ولا عدو ولا متصنـع . ثم يرسم لنـا « جُلَّ مـا ينبغي للمرء ان يستعمله مع كل طائفة منها»[1] .

٣ ـ السلوك الواجب تجاه « المحايدين» أي النصحاء والسفهاء والمتكبرون :

أ/ النصحاء : الواجبية تجاه الذين يتبرعون بالنصيحة هي « ان يَتَفَرَّغ [الانسان] بالخلوة مع كل من ادّعى انه ناصح » . لكن الـدعوة الى سمـاع قول النـاصح تبقى مقيدةً بوجوب تأمل النصائـح والتعرّف على اغـراضها . فـإذا بدا للمـرء حقيقة تلك النصـائح لـزم التنفيذ . والأهمّ ، إن الـواجب الآخر هـو ان يقابِـل الإنسانُ نـاصِحَهُ «بهشاشةٍ واظهارِ حرصٍ على ما يلقيه اليه» (م . ع . ، ص ١٠) .

ب/ السفهاء : هنا يجب على المرء استعمال **الحلم** معهم ، وان لا يؤاتيهم ، ولا يقابلهم بما هم فيـه من السفاهـة . وواجب ثانٍ هـو ان «يتلقاهم بـالمحقرة وقلة الاكتراث» ؛ فبذلك يعرفون قلة مبالاته بهم ، وبما هم فيه (ص ١٠ ـ ١١) .

ت/ اهل الكبر والمنافسة : الواجبيات هنا، كما هي في القطاعات السابقة ، تقضي بالتواضع وحسن المعاشرة . لكن حيث ان المبدأ هذا ليس موجوداً مع اهـل

---

(١) م . ع . ، ص ١٠ .

الكبر والمنافسة ، فيجب على المرء ان يقابلهم بمثله (ص ١١) . لأن التواضع معهم يفسِّرونه ضعفاً ، ومتى تكبر المرء عليهم آذاهم « وعلموا ان الذنب في ذلك منهم » . وبذلك يَرْجِعون الى التواضع ، اي الى القاعدة الأساسية في حسن المعاشرة .

الفقرة ٣ : السياسة تجاه الأوضعين

سياسة المرء مع من دونه تقضي اولاً بالتنبه الى تصنيفهم ، ومن ثمت الى التعامل مع كل فئة بحسب طبيعتها . وهنا نلقى :

١ ـ الضعفاء :

هم صنفان : أ ـ **المحتاجون** : ذوو الفاقة هؤلاء صنوف . فمنهم **المُلْحِفُونَ** ، وهؤلاء يجب ان لا نعطيهم كي ينزجروا عن الالحاح والالحاف ؛ إلا إذا علمنا انهم فعلاً صادقون . **ومنهم الكاذبون** ، ويجب ان نميز بين الادعياء او المتعمِّدين الكذب . فإن كان ادعاؤهم الكذب تدبيراً فيجب ان تكون « معاملته معهم في المؤاساة **وسطاً** من غير منع ولا بذل تام » (ص ١١) . ومنهم الضعفاء **الصادقون** ، وهؤلاء ينبغي تعهدهم « بالمؤاساة بغاية ما أمكنه ، من غير أن يُخِلَّ بأحوال نفسه » .

٢ ـ المتعلمون وذوو الحاجة الى العلم ، التربويات وآدابية المعلم عند الفارابي :

لم يترك الفارابي رسالة خاصة في سياسة الولد[1] ، الا اننا نلاقي بعض آرائه حول التعليم في الرسالة التي ندرس . وهكذا نستطيع ان نقول إن التربويات (علم التربية) الفارابية هي السياسة التي ينبغي للمرء أن يستعملها تجاه المتعلمين (وذوي

---

(١) سياسةَ الولد هي ، هنا ، تدبيره او رياضته . وقد استعملتْ التربويات الاسلامية مصطلحات اخرى مثل : دستور الصبيان ، الحضانة ، الافادة ، التعليم ، التربية ، التهذيب ، التأديب ، الطلب ، السماع ، التفقه . . . وكلها مصطلحات تدل على منزلة للمتعلم أدْوَن ، ولا تأخذه كشخصية خاصة محترمة في طريق التكوّن والاستقلال . وهذا ما نلاحظه عند الفارابي نفسه اذ يأخذ المتعلم شخصاً ضعيفاً ، ذا حاجة ، وبمنزلة هي دون منزلة المعلّم .

الحاجة الى العلم) ؛ وهي قسم من السياسة المنزلية ، وهي واجبيات، وهي آدابية ، وتعامليات تنصب على الولد والمتعلم .

أ/ المتعلمون والمحتاجون للعلم : هم صنفان :

أولاً ، أولو الطبائع الرديئة : هؤلاء يقصدون تعلم العلوم ليستعملوها في الشرور . واذن فيجب أن نحملهم على تهذيب الاخلاق . والمبدأ الثاني في الواجبيات هنا هو التنبيه الى انه لا يجوز تعليمهم علوماً اذا عرفوها استعملوها فيما لا يجب . اما النقطة الثالثة فهي الاجتهاد والسعي في « كشف ما هم عليه من رداءة الطبع لِيُحْذَروا» . هنا تنصب الواجبيات على المتعلم لتهذيبه ؛ كما يكون هنا واجب ازاء العلوم بأن لا ننقلها الى صاحب الطبع الردىء . اما واجب المعلّم تجاه المجتمع ككل فهو تحذير الناس من رديء الطبع .

وهم ، **ثانياً** ، **البلداء**: يوصي الفارابي بوجوب حثّ بليد الذهن ، أو صاحب الذكاء غير الكافي للتعلم ، على تعلم ما يتوافق مع ذهنه وذكائه . بتعبير حديث ، ان واجب المعلم هنا هو تحويل المتعلم صوب ما يتوافق مع قدراته وكفاءاته . وهي نقطة تربوية سنجدها اشد بروزاً في التربية السينوية ، وعند مسكويه والطوسي من الفلاسفة الذين كتبوا في التربويات ونفسانية المتعلمين .

الا ان الفارابي يقول بصنف ثالث يحتاج للعلم ، وهنا نجد المتعلم ذا **الطبع الجيد والخلق الطاهر** . وهذه الفئة من المتعلمين ، حيث الاخلاق الطاهرة والطبائع الجيدة[1] ، محظوظة عند الفارابي وتستحق كل عناية . ولذلك يجب على المعلم « ان لا يَدَّخر عنهم شيئاً مما عنده من العلوم» .

ذاك اللون من التعليم يبدو ، بمنظار حديث ، نخبوياً . إنه ، بعبارةٍ اقرب الى التعليم والواقع في آن الفارابي ، التعليمُ الذي يتوجه صوب ذوي الاخلاق والجودة . فقد رأى المعلم الثاني حجب العلوم عن ردىء الطبع ، والباغي شراً من وراء اكتساب

---

(١) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ١١ .

العلوم . الا أن مفكرنا التربوي الآدابي قال بوجوب محاولة تهذيب هذا الرديء ومراقبته ، وبوجوب وَضْعِ **الأخلاق** غاية للتعليم . والاخلاق هي أيضاً واجبات المعلّم ، والمنطلق في العملية التربوية . لكن لماذا لم يتوسع هنا الفارابي مع اننا نؤكد اطلاعه على رسالة بريسون والمكتوبات الهلينستية في السياسة المنزلية ومن ثمت التربوية ؟ هل السبب انه كان بلا ولد ؟ ربما نجد مجالاً للظن في ان عدم زواج الفارابي ، وتفرّده ، وتزهّده ، وعدم اقتنائه للخدم بعض من أسباب انصرافه عن الكتابة بذينك الموضوعين تفصيلاً او تخصيصاً . لكن ذلك لا يكفي ، في نظري ، كتعليل ولا يقوم كحجة .

ب/ علاقة التأديب والتعليم بالعلم المدني :

يرد الكلام ايضاً عن التأديب عند فيلسوفنا في معرض تعريف العلم المدني (ويسمى ايضاً الفلسفة المدنية)[1] . والعلم المدني هو السياسة ، أو الحكمة العملية ، في اقسامها الموزعة على :

١ ـ سياسة الذات ، وهنا نلقى الاخلاق او سياسة النفس وفق المبادىء الاخلاقية [التعليم هو ايجاد الفضائل النظرية ؛ والتأديب ايجادُ الفضائل الخلقية والصناعات العملية] .

٢ ـ سياسة المنزل التي تحتوي تدبير امور الولد ، والمرأة ، والميزانية العائلية ، والخدم . بل وتحوي أيضاً ، هذه السياسة المنزلية ، سياسة المرء نفسه[2] .

٣ ـ سياسة المدن ، او قضايا المجتمع ، وتعيين الحاكم ، ووظائف الامامة (الخلافة) . . .

---

(١) را : الفارابي ، احصاء العلوم ، صص ١٠٢ وما بعد . ونلقي النص عينه محققاً بشكل افضل في نشرة محسن مهدي ، كتاب الملة ونصوص اخرى ، صص ٦٩ ـ ٧٦ . را : تحصيل السعادة ، ٧٨ .

(٢) لكن هذا التقسيم لم يرد بهذا الوضوح والتفريع الدقيق في « احصاء العلوم » ، فصل : العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام . الا ان « جوامع السياسة » تبحث في قطاع الحكمة (او السياسة) المنزلية ؛وذلك ما لم يعد له الفارابي في اي من كتبه الأخرى . فلعل تلك الرسالة في السياسة تعود الى بدايات العمل التأليفي للمعلم الثاني ، او الرغبة في ان يكتب في كل قطاع وبخاصة في السياسة .

ويضع الفارابي علم الفقه وعلم الكلام فرعين يندرجان مع العلم المدني في الدوحة الخامسة للعلوم[1] . فعلم الفقه وعلم الكلام يعودان اما الى نصرة الملة (المُتكلِّم) ، وإما الى استنباط أشياء اخرى في الملة (الفقيه)[2] . في جميع الاحوال ، ان المصطلحات مثل « أنْشَأ » و « أدَّبَ» نلقاها ، بشكل خاص ، في معرض كلام الفارابي عن العلم المدني[3] .

ت/ الطرائق في التعليم والتربويات والادابية :

نلقى عند الفارابي ، على مثال ما هو ثابت شائع في التربويات العربية الاسلامية ، مبدأ الالحاح على اهمية العلم . هنا نجد الالحاح على تقديم أقوال مكثفة ومأثورات مسبوكة تُمَجِّد العلم وأهلَه ، وتتغنى بوجوب وصعوبات تحصيله ، وبشرفه ، وفضله في الدنيا والاخرة سواء بسواء . وهكذا يردد الفارابي ، مثلاً : « العلمَ عز لا ذل فيه ، ولا يحصل الا بذل لا عز فيه »[4] .

ومن الأقوال الأخرى ، التي يوردها الفارابي في « جوامع السياسة » ، هناك في مدح العلم : سئل افلاطون : لم كلما عَلِمْتُم اكثر كانت عنايتكم بالتعلّم[5] أشدّ ؟ قال : لأننا كلما ازددنا علما ازددنا معرفة بمنفعة العلم »[6] . وهناك ايضاً : « الادب يزيِّن غنى الغنيّ ، ويستر فقر الفقير »[7] ؛ ثم : « من تشاغل بالأدب فاقل ما يربح من ذلك ان لا يتفرغ للخطل »[8] . ويقدم الفارابي ، بَعْدُ ايضا ، اقوالا مماثلة ولنفس

---

(١) الفارابي ، احصاء العلوم (نشرة عثمان امين) ، ص ١٠٧ ، وما بعد .

(٢) م . ع . ، ص ١٠٨ .

(٣) م . ع . ، ص ١٠٦ .

(٤) الفارابي ، كتاب الملة ونصوص اخرى ، ص ٩٥ . نص : « من الأسئلة اللامعة والاجوبة الجامعة » ، الرقم ٥ . حتى لو كان هذا القول الملتقط غير صحيح النسبة للفارابي .

(٥) في نشرة شيخو ونشرة قمير : العِلْم .

(٦) الفارابي ، رسالة في السياسة (نشرة شيخو) ، ص ١٥ . نشرة قمير ، ص ٨٠ ، نشرة بدوي ، ص ٣٤٥ . ربما اخطأ بدوي بنشره هذه الأقوال مستقلة عن كتاب الفارابي المذكور :ظنها بدوي أقوالاً التقطها مسكويه نفسه .

(٧) الفارابي م . ع . ، ص ١٦ . نشرة بدوي ، ص ٣٤٦ .

(٨) م .ع . ، ص ١٦ . نشرة بدوي ، ص ٣٤٦ .

الهدف مثل : « الادب مفارقة الهوى مع مراقبة الرضى . . . ؛ حقيقةُ الادب اجتماعُ خصال الخير ، ومنه المأدبة لان فيها اجتماع لطائف الأغذية » (من الأسئلة اللامعة . . . ، مطبوعة مع كتاب الملة ونصوص أخرى ، نشرة محسن مهدى ، ص ٩٦) .

ومن طرائق التعليم **ضرب الأمثال** ، **وقصّ النوادر والحكايات** . فان « في مثل هذا الفن غناءً[١] عظيماً[٢] . ولقد جمع الفارابي ملتقطات أو مقتطفات (ولا استبعد ان يكون الفارابي صاغ معظمها) من « أقاويل القدماء واهل الفضل » [٣] بقصد تربوي صرف ، وهدفٍ وعظي تعليمي للمتعلمين كافة . وهكذا فان التربويات الفارابية تؤكد أن ذاك اللجوء الى « اقاويل الحُكماء » ، وضرب الأمثال ، هما طريقة واحدة في العمل التربوي . والطريقة التالية هي ان **يتدرّج المتعلم** في الاكتساب او « ان يبتدىء بالاعتلاء من الأدنى فالأدنى الى الأعلى فالأعلى »[٤] . ويُشَدَّدُ على طريقة التدرج في كشف العلم وتقديمه . بل ان مؤلفنا اتبع تلك المنهجية في تقديم الفلسفة لطالبيها أو في عرضه للعلوم[٥] . وهكذا فان كتابه في اغراض افلاطون وارسطوطاليس . . « هو اكبر عون على تعلّم طريق **النَّظَر** وتعرف وجه **الطَّلَب** . . وَبَيَّنَ كيف **التدرّج** من بعضها [العلوم] الى بعض شيء شيء » . (القفطي ، ص ١٨٢ . والنص عينه بالحرف ، في : ابن أبي أصيبعة ، ص ٦٠٥) .

وحيث أن الفارابي ، في تربوياته ، يرى وجوب البدء بمعرفة **طباع المتعلِّم** - لأن تلك هي المعرفة الأولى - فانه يرسم للمعلّم **طرائق تعليمية متوافقة مع الطباع** (الردية ، البليدة ، الجيدة) للمتعلمين . ويشدّد الفارابي على دور العلم ، وعلى اهمية المعلم الذي هو ، نظير الوزير والمشير ، ينتمي الى فئة من الناس شديدة

---

(١) ب (بدوي) = غناءاً . ق و ش : غناءً .

(٢) نشرة بدوي ، ص ٣٤٥ . ش : ص ١٥ . ق : ص ٨٠ .

(٣) في « الأسئلة اللامعة والاجوبة الجامعة » ، وفي : الأقاويل الملحقة بـ « جوامع السياسة » .

(٤) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ش : ص ١٥ ؛ ب : ص ٣٤٢ .

(٥) را : أدناه ، وصية الفارابي .

القرب من الطبقة العليا . وبذلك ، فان وظائف المعلم ، ونظيرَيْه ، تكون مرتبطة بذلك الموقع داخل المجتمع ، وبنفسية الأقوياء والحكام ، وبالدور الارشادي التوجيهي للتعليم .

وأخيراً فان **التعلُّم الذاتي** طريقة في تحصيل المعارف ؛ وهذه كانت سائدة في العصور القديمة . وقد كان الفارابي نفسه « في أول أمره ناطوراً في بستان بدمشق ، وهو على ذلك دائم الاشتغال بالحكمة والنظر فيها »[١]. وهكذا فانه تعلّم على نفسه علوم العصر ، وعمق بنفسه الفلسفة والمنطق . والتعلم الذاتي هو أيضاً دعوة الى ممارسة « رياضة النفس » او « الى سياسة النفس » بحيث يطرح الانسان المذمومات ويتحلى بالمحمودات . ورسم الفارابي للانسان سلوكات تجلب الاحترام الذاتي ، والنجاح في الحياة ، والفوز في الآخرة ، واكتساب تقدير الآخرين .

ت / الرئيس الفاضل والمعلم المثالي وربّ المنزل والله في الكون :

معروف ان الفارابي يجعل التربويات أو « سياسة الولد » قسما من السياسة العامة أو العلم المدني[٢] . وحيث أن الرئيس في المدينة الفاضلة ، عند الفارابي ، معلّم وامام (بالمعنى القريب من الفهم الشيعي الاسماعيلي ، لا الشيعي السني أي الزيدي والامامي) ، واذا اتفقنا على ان قول الفارابي في الرئيس هو قول أهل التعليم أو المذهب الباطني (الاسماعيلي ، وليس هو الشيعي الجعفري ولا هو الزيدي) ، فان الكلام في « خصال رئيس المدينة الفاضلة »[٣] ، يصبح بذلك نافعاً لفهم الكلام في « خصال المعلم الفاضل » . والقول في « العضو الرئيس »[٤] ينفعنا ، عند الانتقال للقول في المعلّم ؛ وفي وظائف ربّ الأسرة أو ربّ العمل .

من صفات الرئيس في المدينة الفاضلة ، الصفة السادسة من الـ ١٢ التي

---

(١) إبن أبي أصيبعة ، ص ٦٠٣ .

(٢) عن تعريف العلم المدني ، را: الفارابي ، إحصاء العلوم ، صص ١٠٢ ـ ١٠٧ ؛ نتذكّر تفريقه بين تعليم وتأديب .

(٣) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة (نشرة نادر ، بيروت ، ط ١) ، ص ١٠٥ ـ ١٠٨ .

(٤) م . ع . ، صص ٩٩ ـ ١٠٤ .

يتطلبها الفارابي في الرئيس ، ما يولي التعلّم والاستفادة وما يولي التعليم وأَلَمه . فهنا يقول الفارابي عن خصائص في الرئيس : « . . أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقادا له ، سهل القبول . لا يؤلمه تعب التعليم[١] ، ولا يؤذيه الكدّ الذي يُنال منه »[٢] .

ت/ برنامج التعليم ، أنواع العلوم المعروضة للتدريس :

تقسيم العلوم ، في التربويات العربية الاسلامية عموما ، عملٌ يهدف الى عرض العلوم (أو المواد التعليمية) الموجودة ، والممكن تعلّمها ، والواجب تحصيلها بالتدرج وبحسب سُلَّم أولويات . فتقسيم العلوم ، عند الكاتب التربوي وعند المفكر بالفلسفة وعند الكاتب التقميشي والكاتب الآدابي ، هو تبيان وعرض للبرنامج ، لِلَوْحَةِ الاهداف التي ترسم للطالب [طالب العلم ، صغيراً كان أو كبيراً] اختيارات اكتسابية وتَخَصُّصية . بذلك أستطيع اعتبار كتاب احصاء العلوم[٣] للفارابي كتابا تعليميا تربويا ، الى جانب طبيعته كقاموس متخصص موسع ، أو كموسوعة فلسفية ، أو عمل فلسفي مستقل مهد الطريق لظهور المعاجم الفلسفية في الشرق وفي الغرب[٤] . فهو ، عندي ، كتاب تربوي لأنه يقدّم لنا العلوم بتعريفاتها وأهدافها لغايةٍ هي توجيه الطالب صوب العلوم التي توافقه ، أو يرنو لتحصيلها إن أراد أو استطاع .

وفي جميع الأحوال فان الفارابي يؤكد أن أول ما يجب تعليمه هو الأخلاق ، فالأخلاق غاية كل تعلّم وتاج كل تحصيل وطلب . كما أن علينا البدء بتعليم وتعلم علم مبادىء الموجودات أي ، بكلمة أخرى ، الدين . فالتربية الدينية ، أو تلقن

---

(١) في احدى المخطوطات : التعلّم (ولعل هذا هو الأصح) .
(٢) الفارابي ، آراء اهل . . . ، ص ١٠٦ .
(٣) هو كتاب « لا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقديم النظر فيه» (القفطي ، ١٢٨ . والكلمات عينها في : ابن ابي اصيبعة ، ص ٦٠٥) .
(٤) را : عثمان امين ، مقدمة نشرة لاحصاء العلوم (القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٤٩) ، ص ١٨ - ٢٣ حيث يتكلم عن اثر الكتاب في العالم الغربي .

تعاليم الشريعة ، هي بداية وأساس ، كما هي أيضاً غاية وهدف[١] .

ج / طرائق خاصة في التعليم ، المعلّم والمتعلم في دنيا الملة أو الدين :

في « كتاب الحروف » يتوقف الفارابي ليقول ان الملة[٢] تُعلِّم الاشياءَ النظرية بالتخييل والاقناع ، والتابعون للملة لا يعرفون من طرق التعليم غير هذين . ولـذلك فان « صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الاشياء المُقنِعَة ، ولا تصحّح شيئاً منها الا بطرق وأقاويل اقناعية »[٣] . ثم يفرّق الفارابي بين نوعين من الأسئلة : هناك أولاً سؤال المتعلم للمعلم في علم التعاليم[٤] الذي صـار صناعـةيقينة ولـم يبق فيهـا بعد ذلك للفحص موضع ، ولذلك صارت المخاطبة فيها تعليماً وتعلماً . وهنا فان سؤال « المتعلم للمعلم ليس بفحص ولا تنقير ولا تعقّب لما يقوله المعلم ، بل انما يسأله أمـا لتصـورِ وتفهّمِ معنى شيء مـا في الصنـاعـة ، وأمـا للتيقّن بـوجـود ذلـك الشيء . . . »[٥] . وهنـاك ثانيـاً السؤال في المـلة : وليس الحال كـذلـك في العلوم « التي يُحتاج في كثير من الأمور التي فيها الى ارتياض جدلي ، فان المتعلم اذا سأل عن شيء منها ، فان المعلِّم انما ينبغي أن يجيبه أولا انه كذلك ويردف ذلـك بحجة جدلية يتبين عنها ذلك الشيء » . وعموماً على المعلم والمتعلم أن يتعاونا : فالمعلم يبصِّر المتعلِّمَ وينقله من إبطال الى اثبات ومن اثبات الى ابطال الى ان لا يبقى هناك موضع نظر ولا فحص ، ثم يردف جميع ذلك بامتحانها بالطرق البرهانية »[٦] . وهنا نلاحظ أن الفارابي يكرر ارسطو في « ما بعد الطبيعة » ، لكن بشرح مستقل .

---

(١) يقول الفارابي (رسالة السياسة ، ص ٣) : « ان اول ما ينبغي ان يبتدىء به المرء هو أن يعلم ان لهذا العالم وأجزائه صانعاً » . فالتعليم الديني أول تعليم ينبغي البدء به ؛ والتعليم (تحصيل ، ٧٨) هو ايجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن .

(٢) الملة ، عند الفارابي ، « هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول » . كتاب الملة ، ص ٤٣ .

(٣) الفارابي ، كتاب الحروف (نشرة محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٧٠)، ص ١٣٢ .

(٤) عن تعريف أوحَدّ علم التعاليم ، را : الفارابي ، إحصاء العلوم ، ٧٥ ـ ٩٠ .

(٥) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ٢٠٩ .

(٦) م . ع . ، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠ وللفارابي آراء أخرى في التعليم ؛ وأخرى في التأديب أيضاً .

الفقرة ٤ : تأديب النفس بالنفس ،
الوصايا المنظِّمة للسلوكات الفردية الناجحة

تقوم سياسة الانسان لنفسه ، أو سياسته نفسه ، على تفحص الانسان لاوضاعه . فبالانكفاء للتمحيص والدراسة يميز الانسان بين الأحوال ، « ويستعمل في كل حال من أحواله ما يعود بصلاحها »[١] . وهكذا فان أمور القِنْيَة (الاقتناء) والمال هي أولُ ما على الانسان تأمله . هنا يتكلم الفارابي ، ومثلما كان الحال في المجالات السابقة ، باسم الواجب وبصيغة امر. فالواجب هو تلك الكلمة الآمرة الناهية ، أو الكلمة الاساس . ولقد رأينا أن الحكمة المنوالية ، ومنها الأدابية الفارابية ، تتوجه الى الانسان بشكل أوامر ونواه تقول : ينبغي للمرء ، يجب على الانسان ، الواجب أن ، لا بد من . . .[٢] . ولذا فان التعلّم أو السياسة ، هنا ، هو تعليم الذات للذات . انه تَعَلُّمُ العصامي حيث عطاء النية ثم العزيمة مقاما أول في التأدّب ضمن مجالات الدخل والخرج ، تحصين الأسرار واستجلابها ، المشورة .

١) ـ السياسة في وجوه الدخل والخرج :

أ / **وجوه الدخل** : الواجب الأول على الانسان هو « أن يتأمل وجوه الدخل ووجوه الخرج ، ويستقصي النظر في أسباب الدخل والوجوه التي يمكنه استجلاب المال منها الى ملكه . فيبالغ في استجلابه »[٣] . ثم ان تلك المبالغة في استجلاب المال هي الواجب الثاني . ويقضي المبدأ الثالث بان الاستكثار مقيدٌ باطار عام اخلاقي ، بحيث يتلافى المرء الخلل بالأصول أي أن لا يُخِلّ بدينه، وبمروءته، وبعرضه . فهناك وجوه للدخل تنافي تلك الأصول الثلاثة ، الدين والمروءة والعرض ، علينا الاعراض عنها . ومثال ذلك هو : « الدباغة ، والكناسة ،

---

(١) هنا الواجبية ، في مجال تأديب النفس للنفس ، مجموعة نصائح تقضي بتدبّر الذات للذات او بالتعرف الحاذق على احوالها. يُستدعى هنا: علم الحال (شرحناه في الجزء السابق : التربويات وعلم نفس الولد . . .

(٢) ربطنا ، في مكان آخر ، الآدابيات بالقول الديني عن : « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٢ .

والتجارات الخسيسة ، والقمار ، والوجوه التي لا يحسُن بذى المروءة ان يجتلب المال منها »[1] . لماذا رفض الفارابي تلك الأعمال ، واستنادا الى أي أسس ومعايير ؟ سنرى ، ادناه ، ذلك .

ب / **اخراج المال أو الانفاق** : هنا نجد الفارابي يقدم منطلقات عامة ومألوفة . فالمبدأ الأول هو ان يكون خرج الانسان ، والمنزل عامة ، بحسب الدخل .

ت / **طلب الاسْتِشْهار بالسخاء** : السخاء ، عند الفارابي ، هو انفاق ما ينبغي . ومع ان كاتبنا يطالب بالموازاة بين الدخل والخرج ، فانه يوصي المرء بأن « يجتهد أن يُعرَف بالسخاء » . والسخاء المقصود ليس هو « بذل الأموال حيث اتفق » ؛ لكنه البذل « فيما ينبغي ، وحيث ينبغي ، وبالمقدار الذي ينبغي »[2] . وهكذا فالسخاء ليس اسرافاً وتبذيرا بقدر ما هو بذل المال بطريقة مناسبة، في الوقت المناسب ، وبالمقدار المناسب . انه ، تكرارا موضحا ، دفع المبلغ اللازم ، وبالوقت اللازم ، وللحال اللازم . فالقيد هنا على اخراج المال قيدٌ منطقي ، مُعَقْلَن ؛ ونعرفه بالحس السليم والاختبار اليومي . ومهاده القرآني معروف ، أيضاً .

ث / **استجلاب الجاه ، الجاه ارفع من المال** : ان الجاه ، في المفهوم أو في النظرية الفارابية ، قيمة . انه امتلاك ، وشيء يجب حيازته . ان حكمهُ هو كَحُكْم المال والمقتنيات ؛ وبالتالي « فينبغي للمرء أن يجتهد كل الجهد في احراز الجاه لنفسه »[3] . ذلك أن الجاه يزيد المال من جهة ، ويزيد في الجاه عينه من جهة أخرى لأنه يتراكم وفي ذلك مدعاة لاكتساب المال ايضا وتراكمه . الجاه يُكْسِب ويجلب الثروة . ويوفر المال بالضرورة ، « وليس المالُ يكسِبُ الجاهَ ضرورةً » .

---

(١) م . ع . ، ص ١٢ .

(٢) عينه . يلاحظ ان هذه الجملة الفارابية حسنة السبك . تتملقنا ، وتشد اليها .

(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٢ . هنا مجالات عديدة للمقارنة بين أفكار الفارابي حول الجاه ونظرية ابن خلدون في تلك الظاهرة عينها . وسيكون مفيداً القول بتأثير اجتماعيات واقتصاديات الفارابي في الفكر الخلدوني الواقعي .

وللجاه جانب ايجابي آخر . فعدا كونه يكسبنا المال ، يضمن لهذا المال المجلوب عدم النقصان . لذلك فان الفارابي يوصي بانه يجب على المرء ان « يستجلب اللذات والشهوات كلها الى نفسه **بجاهه ، لا بماله** » . ان المال قد ينقص في حال تخصيصه لاشباع اللذائذ ؛ وعلى هذا فانه ينبغي استعمال الجاه لأجل ذلك لأنه لا ينقص . وحتى حوائج الناس يجب أن لا نقضيها بمالنا الذي قد ينقص ، ومن ثمت نتعرض للحسد والشماتة من الاعداء[1] . ولذا فالأفضل قضاؤها لهم ، ما امكن ذلك ، باللجوء الى الجاه . . لكن الفارابي يستدرك أو هو يُنَبِّه فيقول : « ولسنا نومىء الى انه لا ينبغي ان ينفق من ماله شيئاً في اجتلاب لَذّاته ، ولكن الى ان يكون معوَّله في ذلك على الجاه لا على المال »[2] .

٢) ـ تحصين الاسرار واستخراجها من المناوئين دفاعاً عن الذات وخوفاً من الآخر والمجتمع :

إنَّ كتمان السر مبدأ معروف في حكمة الشعوب ، وفي الحكمة الشعبية ، عبر أمثالها وأقوالها الدارجة وأُحْدوثاتها. وما يشير اليه الفارابي غير بعيد أو ليس هو اعمق من الأقوال الشائعة اليومية في مجال منافع المحافظة على السر : والنفع الأول لذلك هو ان السرّ ما دام مكتوما فان صاحبه اقدر عليه ؛ فالواجب تَدَبُّر الأمر وامساكه عن الافشاء الى ان يظهر وجه الصواب . والنفع الثاني هو ان « في كتمان الاراء والتدابير سلامة من الآفات »[3] . ومن آفات الافشاء أن إشاعة الاراء قد تصبح موانع عن التنفيذ ، وذهاب الجِدَّة والطراءة . ومنها أن الرأي إذا ظهر تهيأت له اسباب المناقَضة ، و « اذا كان مُحصَّنا سَلِم من المناقضة » . ومنها أيضاً ان الرأي « إذا ظهر قبل الوقوع قوبل بالتحفظ والتحرّز ، وبَطُل الرأي والتدبير ، وتعطل الوقت الذي أُفْنِيَ في أحكامه »[4] . ويقدم أبو نصر سبباً آخر ثم آخر هما ، مثل ما ذكرنا ، من التدابير التي

---

(١) و (٢) الخوف من الحسد ومن الشماتة ملحوظ في آدابية الفارابي . وهو خوف يبرز في مجتمع لا تسوده الاتزانية في العلائق الاجتماعية . أما هذه الشذرات الاقتصادية فهي لبِنة في النظرية الاقتصادية العربية .

(٣) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ١٣ .　　　(٤) م . ع . ، ص ١٣ .

يصل اليها الفرد العادي ان دعوناه ليكتب لنا أو يحدثنا حول آفات إذاعة رأيٍ أو سرّ قبل الوقت المناسب .

٣) ـ المشاورة ، واجبياتها وآدابيتها طريق الى الحكمة :

« ولا بد للمرء من المشاورة مع غيره في ارائه وتدبيره »[١] . وهذه وصية معروفة في السنة والدين، وفي حكمة الانسان اليومية. ووجدناها شديدة البروز في الإدابة العربية الاسلامية كقاعدة مثلى في السلوك ، وأمرٍ يفرضه الاختبار الفردي ، ونصيحةٍ قالها حكماء العرب والأمم الأخرى . ينبغي ، بحسب وصية الفارابي ، ان نودِع آراءنا ذوي النبل والعقل . فهؤلاء لا يذيعون رأيا ، ولا يفشون لنا سرا . ولذلك فعلينا الاستعانة بهم لقصد إحكامِ رأينا وتسديده ، بناء على « النظر في اخبار المتقدمين ، والاستماع الى الأحاديث في السياسات[٢] اللائقة » (م . ع . ، ص ١٣) . وعلى الانسان أن **يظهر للناس ما يُضادّ رأيه** ، لكن « من غير أن يُظهِر في نفسه حرصا على استعمال الاضداد فانها ايضا اذا كانت مع حرص مفرط تدل على نفس الأمر ، وتوقع التهمة ، وتطلب معرفة الاسرار من الأمور الظاهرة والباطنة جميعاً » (المرجع عينه) . ثم يتوسع الفارابي بحيث يبدو موجها كلامه الى الناس الذين في الحكم والسياسة العامة ، فينقل الوصايا حول المشاورة وكتمان الأمر من صعيد الانسان عامة الى صعيد صاحب الأمر والتدبير السياسي . اذ ان الفارابي يوجه حديثه السابق ، الذي قلنا إنه من النوع المألوف والحكيم ، الى الولاة والحكام أي حيث نلاقي البطانة وإدناء القاصي « وشدة التطلّع للاخبار ، وحرص زائد في الوقوف على الاحاديث المختلطة»[٣]. هنا يجب على الرئيس، على الانسان الذي يشاور وينتفع من الحكمة في اخبار المتأخرين ، التيقّظ الى بطانته وخواصه فقد يُعلنون ما يحاول الرئيس أن يخفيه . وهكذا نعود ، مرة أخرى، الى وصايا مخصصة للرئيس ، الى ذلك الأدب

---

(١) م . ع . ، ص ١٣ .
(٢) لاحظ هنا « السياسات اللائقة » من حيث الدلالة والوظيفة .
(٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٤ .

الوعظي الذي يُسَمَّى : أدب المرايا ، أدب الوصايا ، إنفاعُ الأمراء والحكام والقادة . . .[1] .

٤) ـ استطلاع الاسرار ، آيينات للرئيس :

من أهم الآيينات قاعدة أن يستطلع الرئيس الاسرار « من أفواه العُجْم والصبيان والجُهّال والنساء والذين هم قليلو التميز والعقول . فانه ليس مع هؤلاء حصانة ، ولا عندهم من الرزانة ما يمكنهم التحرز به من الافشاء للاسرار »[2] . ويدل الفارابي على طريقة اخرى في معرفة الاسرار هي « كثرة المحادثة » ؛ اذ أنه « اذا كثر الكلام والمحادثة فانه لا بد من ان يأتي ذلك على جلّ ما في الضمائر »[3] . وينبه الفارابي الى ان الرئيس أو صاحب التدبير لا يحظى دائماً بموافقة جميع من بحضرته على كل امر وكل تدبير . فالحكمة تفرض، في تلك الحال ، حسن التقرير وان لم تحصل موافقة الجميع . وهذا رأي فارابي سديد .

رأينا الفارابي ، في رسالته الصغيرة هذه، ينتقل مراراً عديدة من الكلام المألوف حول السلوكات « المثالية » للفرد العادي ، الى الانصباب على الرئيس وكل من بيده مقاليد الأمور . فبعد أن رأيناه يوصي الحاكم بطلب المشورة من أهل الرأي ، ومن اختبارات السابقين ، ثم باستطلاع الاسرار ، يدعو الرئيسَ (والانسان ، عامةً) الى أن يطلب العلو على العدو : « ان أول ما يجب ان يستعمله المرء هو ان يطلب العلوَّ على عدوه في كل فضيلة يُذْكَر بها إن كان [العدو] من أهل الفضل . ويتحرّى أن يقف العدوُّ على ذلك ويَعْلَمُه منه ، فان ذلك مما يضعفه ويخمد ثائرته ، وأن يحصي عليه معايبه »[4] .فالآدابية هنا ليست فقط دعوةً الى التفوق على العدو باكتساب الاكثر من الفضائل ، بل والى اعلام ذلك العدو بما نفعله ضده ، والى نشر معايب العدو امام الجميع . لكن الشروط ، في تلك الواجبية ، هي ان لا نكذب في « إحصاء »

---

(١) أفردنا لها فصلاً مستقلاً ؛ أعلاه .

(٢) و (٣) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٤ .

(٤) م . ع . ، ص ١٤ .

تلك المثالب . فان الكذب على العدو قوة للعدو . وعلينا أن نتعرف على أخلاق العدو وعاداته ، لنقابل كل واحد منها بما يضاده ويناقضه (قا : نظام الملك ، سياسة نامة ؛ قا : آراء الفارابي نفسه في رئيس الدولة الفاضلة ، وحياة الفارابي الشريفة) .

ويبدي الفارابي عن سلبية كبرى أو لنقل ، على الاصح ، عن طريقة شديدة الدهاء بل والحقدية العدائية في أدب الوصايا ازاء العدو : فيدعو المرء (الرئيس ، المدينة ، الرجل القادر وغيره) الى التعرف على ما يُقلق العدو كي نعمل على إحداث وتهييج ذلك القلق ؛ ففي ذلك طلبٌ للسلامة من مكايد العدو ، وطلب للنكاية فيه .

الفقرة ٥ : التعاملية والمرأة

سياسة الرجل أهله قسم من السياسة المنزلية ، او تدبير المنازل ؛ فالرجل ، وفق ذلك المنظور ، يقتني القوت ومن ثمت يحتاج الى خازن وحافظ . وبذلك تأتي المرأة زوجةً تحافظ على المقتنيات وتعتني بها وتكثّرها . ثم يلي ذلك الأولاد ، وبعدهم تظهر الحاجة للخدم . لم يتوضح هذا القطاع عند الفارابي ، ولا نستطيع القول ان الكندي جهله او بحثه بسبب ضياع كتب الكندي السياسية . الا ان إخوان الصفا تَبَنَّوْا ذلك الفهم للسياسة المنزلية ؛ اما ابن سينا ، ومسكويه ، والشهرزوري ، فسيكتبون في ذلك المضمار بشكل متوازٍ أو مذكّرٍ بتقسيمات بْريسونْ .

لم يتحدث الفارابي في سياسة الرجل زوجته (أهله) . ولعله كان في ذلك منطقياً مع نفسه ، إذ هو لم يتزوج . إلا أنه وضع النساء في «مرتبة الأوْضَعين » أو مرتبة الذين هم أدنى من الرجل الذي يتحدث اليه الفارابي . وهكذا فسياستها هي القواعد التي ينبغي اتباعها تجاه من هم في تلك المرتبة المذكورة[1] . بل ويذهب أبو نصر إلى حدّ وضع المرأة مع الصبيان والعُجْم (بضمّ العَيْن) والجهال والذين هم قليلو التمييز والعقول : «فإنه ليس مع هؤلاء حصافة ولا عندهم من الرزانة ما يمكنهم

(١) را : أعلاه ، القسم الأول ، الفقرة ٣ .

التحرّز به من الافشاء للأسرار»[1] . ان المرأة هنا ، بنظر الفارابي ، غير قادرة على كتم الأسرار ؛ ولذلك فهو يدعو الرئيس الى استكشاف الاسرار من النساء وأمثالهن من (الصبيان والجهال و . . . ، و . . .) .

كان فيلسوفنا يعرف أن المرأة حَكَمَت او كانت ملكة ، فهو يقول : « وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة فغلبها أوغسطس»[2] . ولعله عرف في بلاط سيف الدولة أن أخت سيف الدولة كانت قادرة حصيفة ذات تمييز ولا تفشي الأسرار ، كما أنه عرف سلطة الجواري والنساء في بلاطات الحكم الاسلامي . . . ؛ مع ذلك ، أو بسبب ذلك ، يطالب بإبعاد النساء عن السلطة . وهو يرفض أيضاً وضع المرأة في مرتبة يكون الرجل عندها متبعاً لزوجته ، يستحسن ما تستحسنه النساء ، ويبتغي في كل شيء شهوات امرأته ، أو يرفّهها ويتولى هو كل ما يحتاج الى التعب والكدّ . ولنقرأ نصه :

«فإن أهل البراري تعمهم محبة الغلبة وعظم النهم في المأكول والمشروب والمنكوح . فلذلك يعظم عندهم أمر النساء ، ويحسن عند كثير منهم الفسق ولا يرون أن ذلك سقوط وتخاسس اذ كانت نفوسهم ذليلة للشهوات . وترى كثيراً منهم يتجمل عند النساء بكل ما يفعل ، يفعل ما يفعله ليعظم شأنه عند النساء ، ويرى ما يعيبه النساء هو العيب ، وما يستحسنه النساء هو الحسن . . . وكثير منهم تكون نساؤهم هنّ المتسلطات عليهم والمستوليات على امور منازلهم . وكثير منهم لهذا السبب يرفّهون النساء ولا يتركونهن والكدّ بل يلزمونهن الترفّه والراحة ، ويتولون هم كل شيء يحتاج الى التعب والكد واحتمال المشقة»[3] .

ونظرة الفارابي للمرأة ، تلك النظرة الناتجة من مجتمع واوضاع تاريخية ، تندرج بانسجام ضمن فهمه للحياة والفلسفة وذاك ما استمرّ طويلاً في تراثنا العام وفي القطاع الفلسفي منه أيضاً .

---

(١) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ١٤ (نشرة قمير ، ص ٧٨ . نشرة بدوي ، ص ٣٤١) .

(٢) ابن ابي أصيبعة ، ص ٦٠٤ . (٣) الفارابي ، كتاب السياسة المدنية . . . ، ص ١٠٣ .

القسم الثاني

آدابية الفارابي

١ ـ الانتفاع بالأدب طريقة حِكمية :

من حيث أنه جُمَلٌ وعظية ، الأدبُ ينفع غاية الحكمة ؛ إذْ أنّه يرتبط بالسياسة، ويؤلف جزءاً من التأديب والواجبيات والتعاملية. هنا نلاحظ أن الفارابي ـ مثلما في الآدابية العَرَبِسْلامية عموماً ـ يقول : « وأصلُ الأدب مزايلةُ الأدب في الظاهر»[1] . وهذا يعني ان الأدب سلوكات ، وممارسة حياتية ، او هو « مزايلة » . ذاك هو اصلاً معنى الأدب في العربية ، ومن هنا تتأتى آداب السلوك المثالي مثل : ادب المريض ، ادب الزيارة او المعاشرة او المؤاساة . . .[2] . الأدب ، في « جوامع السياسة» الفارابية، أخلاق واستخراج المبادىء النافعة بقراءة وتحليل سلوكات الناس في حياتهم العامة[3] . انه ما ينفع ، اي هو انتفاع وتقويم للسلوك . يقول ابو نصر : « وعمدة الادب شدةُ **التطلع** الى ما عند الناس ، والحرص على **التباعد** من أن يعرف الناس ما عند المرء . ومنهُ أيضاً **ان يقصد الانسان لغير المقصود** ثم يقصد **المقصود** . ومنهُ أن يبتدىء **بالاعتلاء** من الأدنى فالأدنى الى الاعلى فالأعلى . . . »[4] .

عند الفارابي ، الأدب تحليل سلوكات الناس ، وكتمان السر ، واخفاء القصد

---

(١) الفارابي ، رسالة في السياسة ، ص ١٤ . نشرة قمير ، ص ٧٩ . اما بدوي فيكتب « أرَب » بالراء ، بدلاً عن أَدَب (بالدال) ، ص ٣٤٢ هل يكون الأدب أرَباً ؟

(٢) را : نظرتنا الى الآدب من حيث هو سلوك ونظر ، كتابة وممارسة ، فكر وعمل . فالأدب حالة كمالية وتعبيرات عن الفعامة والامتلاء .

(٣) والادب هو ، في جانبه الآخر المتلازم مع النظر والقول ، تَمثُّل أقاويل الحكماء للتروّض بها ، والتأديب ، والتهذّب ، وأخذ السياسة والوصايا اللائقة .

(٤) الفارابي ، ص ١٥ . قا : أدب وأرَب ؛ التأدّب وتحقيق الأرب .

الحقيقي ، والمداورة لبلوغ الهدف ، والعمل على الاعتلاء تدريجاً ، وان لا تظهر الغضب او الرضا بافراط ، والصبر الى ان تسنح الفرصة ، الخ . . وهكذا فإن الأدب انتفاع ، وتأمين الفرص السانحة ، ومناورة ، ومداورة . فمن الأدب ، مثلاً ، «ان يُلقي المرءُ الأمرَ بلسان غيره»[1] . ذاك الأدب سياسة ، وسلوك مصلحي ، وتهيئة للنجاح . انه سياسة بالمعنى المعروف في حكمتنا الشعبية أي التلطف للوصول ، والتدرج ، والمسايرة . انه سيرورة استخراج المنفعة الشخصية وتأمينها . فليس الأدب فناً تعبيرياً ولا هو نظرٌ مثالي ، ولا هو بؤرة قيم عليا بقدر ما هو ، في الآدابية هذه ، عامل يساعد على النجاح والاستمرار . لا يخلو من اخلاق ، لكنها اخلاق تاجر اكثر مما هي مبادىء سامية مجردة فوق الزمان والمكان والنفع الخاص .

٢ ـ أقاويل الفلاسفة التي انتقاها الفارابي ، الأدب الحِكَميّ :

لتأكيد رأيه يورد الفارابي نتفة من « أقاويل القدماء واهل الفضل» هي بمثابة الخاتمة لقوله في الأدب او في سياسة المرء ذاته . وهي ، بحسب قوله ، أقوال نافعة ؛ لأن لها وللحكايا والنوادر والأمثال ، في السياسة وتأديب الذات ، غناءً عظيماً . وفيما يلي بعض مما اورده الفارابي تزييناً لآدابيته[2] ، وتمثيلاً لحكمته وللتعامليات .

قال افلاطون[3] : الشيء الذي لا ينبغي ان تفعله فلا تهوه .

وقال : من استحق منك الخير فلا تنتظر ابتداءه بالمسألة ليكون إلتذاذاً وَأَهْنَأَ توقعاً[4] .

وقيل : خساسة المرء تعرف بشيئين بقوله فيما لا ينفع واخباره عما لا يسأل عنه[5] .

---

(١) الفارابي ، م . ع . ، ص ١٥ . (نشرة بدوي ، ص ٣٤٢ . وهنا أيضاً يضع بدوي كلمة « أَرَب» عوضاً عن «أدب») .

(٢) را : الفارابي ، م . ع . ، ص ١٥ ـ ١٦ . ونشرة قمير ، ص ٨٠ ـ ٨٢ . ونشرة بدوي ، ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .

(٣) بدوي : أفلاطُن .

(٤) بدوي : موقعاً ؛ ولعلها الأصح .

(٥) الجملة بكاملها غير موجودة في بدوي .وهي لا تلزم .

وقال : لا تحكم من قَبْل أن تسمع قول الخصمين ودعواهما[1] . . .

تجميع وصايا حكمية ، ومواعظ حمالة للفضائل في جمل مكثفة مثقلة ، عمل قام به ، من الفلاسفة قبل الفارابي ، الكندي . فقد التقط هذا ، أو نسج وقمّش ، باقة من « أدب» الوصايا والتحذيرات والتشجيعات[2] . وسلك على المنوال عينه اخوان الصفا وخاصة ابن سينا الذي اكثر من كتابة رُسَيْلات ، ذات صفحة أو اقل ، تحث على التحلية والتخلية في مجال المواقف من الدنيا والانسان والمستقبل . وهنا نتذكر ، كي نفهم ذلك النوع الانتاجي الفكري ، حِكَم العرب كما نلقى بعضها في «الحكمة الخالدة»[3] . ففي ذلك الدلو أدلى ، حتى فلاسفتنا ، سائر الكتّاب . وأتى نتاجهم تكراراً يأكل بعضه بعضاً ، وفاقد الحيوية والصلة بالواقع ، محفّزاً الانسان باتجاه السلبية امام الواقع والجسد والدنيا . والكاتب كان يكتب في ذلك المضمار دون كبير ايمان بما يقول ويقدِّم للناس ، كان كمن يؤدي وظيفته مرغماً : برتابة ، وتغييرات طفيفة ، وانقفال في قوالب ، وانْرضاخ لشكليات وقواعد عامة مسبقة مُنَمَّطَة . . . وداخل تلك الثقافة الأخروية حيث جموح نحو تبخيس الانسان وتزهيده بالدنيا ، والتي هي سهلة الانتشار وسهلة الصياغة ، نلقى أن المنتفع الاكبر هو المتسلط أو القادر والحاكم . فالدعوة للتحمل والتجمل الموجَّهةِ للأكثرية تأتي بمردود إيجابي لمصلحة غير المغبون . ومع انه قد يبدو للوهلة الأولى ان تلك المنتوجات الوعظية نوع من نقد السلطة والاستبداد، فإن الكلام او الثوب اللفظي يطغى على التحليل والمعالجة ، على الدعوة للصراع والمجابهة والحكمة الاقتحامية .

٣ ـ حكمة الدعاء الذي وضعه الفارابي :

سوف نرى أن تنظيم الآدابية المتعلقة بسياسة النفس سيتوضح اكثر فأكثر عند ابن سينا والطوسي في قطاع السياسة المنزلية التي كتب فيها كل منهما . نهتم الآن

---

(١) ودعواهما : ساقطة في شيخو وقمير .

(٢) عن وصايا الكندي لابنه ، را : ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩ .

(٣) مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص ١٠٣ وما بعد .

بالحكمة التي يرسمها الفارابي لنفسه عبر دعاء يرفعه لله تعالى[1] .

رأينا ان المعرفة بمبادىء الوجود تكون اساسية في العمل السياسي ، وتقود السياسة في أقسامها الثلاثة . فالملة هي « آراء وافعال» ، والسياسة آراء وافعال . والآراء التي انطلق منها الفارابي ، في سياسة المدينة او في سياسة المنزل والتعامليات ، متعلقة بتعظيم الله والروحانيين والملائكة ، وبالإيمان بأنبيائه . . . بقولٍ آخر ، إنّ الدعاء لله يكون من الآراء السياسية ، مَثَلُهُ في ذلك كَمَثَل الآراء الأخرى والافعال التي تُكَوِّنُ الملة . فالأفعال المكوّنة للملة هي بدنية (صلاة ، مثلاً) وهي أيضاً أفعال لسانية (دعاء ، وذكر الله) . والنوعان يؤلفان الدين ، يؤلفان السياسة ؛ وهما الدين والسياسة معاً .

وهكذا فإننا لفهم السياسة التعاملية والآدابية عند الفارابي ، كما هو الحال ايضاً لفهم سياسة المدينة عنده ، نحتاج الى فهم دعائِه المرفوع لله تعالى حيث تختلط الكلمات الدينية بالمصطلحات الفلسفية الصرفة . بل ان المصطلحات الدينية ترتدي ثوباً فلسفياً او هي مقدمة لنا بتعابير تعود الى الهلينستيات واليونانيات[2] . والكلُّ خادم للسياسة بمعناها الشمّال . وتلك المبادىء المعرفية ، مبادىء الموجودات ، الضرورية في السياسة هي ان نعرف ان الله هو واجب الوجود ، وعلة العلل ، ويفيض على الناس من العقل الفعال . وهو ربُّ « الجوار الكُنَّس» التي هي سبعُ ، ومنبجسة انبجاساً عن الكون ، وهُنَّ « الفواعل عن مشيئته » . وتدخل هنا زحل وعطارد والمشتري[3] .

في ذلك « الدعاء » يطلب الفارابي من الله تهذيب النفس ، والخلاص من«اسر

---

(١) الفارابي ، كتاب الملة . . . (تحقيق محسن مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨) ، صص ٨٩ ـ ٩٢ . وذاك الدعاء العظيم منشور ايضاً في ابن ابي أصيبعة (نشرة نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥) ، صص ٦٠٦ ـ ٦٠٧ . وفي الصفدي ، الوافي بالوفيات (نشرة ريتر وديدرنغ) ، ج ١ ، صص ١١١ ـ ١١٣ . ولابن سينا ، الذي نلجأ اليه لتوضيح الفارابي أحياناً ، اكثر من دعاء مماثل .

(٢) في هذا الدعاء يبرز المنحى الفلسفي في تفسير القرآن : قا : التفسير القرآني عند ابن سينا ، مجلة المسيرة ، بيروت العدد ٨ ، السنة ١ (١٩٨٠) ، ص ١٥٧ ـ ١٥٩ .

(٣) أوردَ ناشِرُ «عيون الانباء» لابن ابي اصيبعة ، نزار رضا ، هذه الابيات الثلاثة للفارابي على انها نثر .

الطبائع الأربع »[1] ، ومن « سجن العناصر الأربعة»[2] . وهكذا فالنزعة الغالبة هي رفض الجسد والشهوات التي هي سباع متغلّبة ، رفض عالم الطبيعة لمصلحة عالم الملائكة . ويشدد الفارابي على رجائه لله بالقول : « وبغِّضْ الى نفسي حب الدنيا»[3] ؛ فالنفس في سجن ، وتسعى الى الأوبَة الى المقام القدسي ، وتنتظر شمساً من العقل الفعال .

٤ ـ قصائد الفارابي ، حكمتها الضدّ حياتية والضدّ مجتمعية بحسب النظرة الحديثة :

العيّنات التي يوردها ابن ابي اصيبعة من شعر الفارابي[4] ، الى جانب سبعة ابيات اخرى نلقاها في الدعاء العظيم[5] ، ذات لون تزهيدي . هنا يرى ابو النصر الزمان « نكسا » ، ولا يرى في الصحبة انتفاعاً . وحيث ان الصداع في كل رأس ، فإنه يعتزل الناس ، ويلزم بيته ، ويشرب الراح بدل معاشرة الندامى . وبالحاحٍ شديد لا يعتبر الفارابي الدنيا جديرة ؛ يرفضها لان السماوات هي الأوْلى بالانسان العاقل . والانسان غير متمكن في الأرض ؛ وهو باطل ، زائل ، تعيس ، زائر . وما يشبه ذلك مما يُقَتِّم **النظرةَ التشاؤمية** ، واللون الاسود في المأساة البشرية . لقد كان الفارابي نفسه متصوفاً ، زاهداً ، لا يرضى « سوى اربعة دراهم فضة في اليوم يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه »[6] . **الأرض** ، هنا ، مرفوضة . مأخوذة هي كخادمة تُعدُّ للفوز بالعالم الثاني ؛ وبالتالي فإن الجسم ظاهرة علينا نكرانها لمصلحة الروح والتشظّف . ذاك البتر للانسان ، ذاك الهروب من الواقع ، ذاك الموت قبل الموت ،

---

(١) الفارابي ، دعاء عظيم (مطبوع مع «كتاب الملة») ، ص ٩٠ .

(٢) م . ع . ، ص ٩١ .

(٣) م . ع . ، ص ٩٠ .

(٤) را : ابن ابي اصيبعة ، صص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٥) في « دعاء عظيم » يقدم الفارابي قسماً اول مؤلفاً من ثلاثة ابيات رائية . ثم يقدم ، بعد كلام دعائي موجّه لله تعالى ، قسماً آخر من اربعة ابيات تظهر تتمة للابيات السابقة (القافية عينها ، والبحر عينه ، والنَّفَس عينه) .

(٦) ابن ابي اصيبعة ، ص ٦٠٤ .

ذاك النظر للانسان مأخوذاً على انه عاجز ، نكوصي ، سلبي ، نظر سيسود بعد الفارابي وسوف يعمقه ، بشكل خاص ، إمامنا وفقيهنا الغزالي[1] .

نحن نعرف ان مؤلفات الفارابي أنافت على المائة : فمنها سبعة مذكورة في « فهرست» ابن النديم، و ٤ في « طبقات » صاعد ، وأورد القفطي ٧٤ منها ، وابن أبي اصيبعة ١١٣ . الا أننا لا نعرف كثيراً عن شعره . فقصائده المعروفة قليلة ؛ لكني لا اشك في قوله الشعر ، استناداً للقاعدة العربية الاسلامية بثقافتها ونظرتها الى الحكيم والى الشعر . وعدا الابيات التي اشرنا اليها اعلاه ، هناك بيتان أوردهما الصفدي ولم ينقلهما عنه ابن ابي اصيبعة . يقولان :

مَلَّت وأيم الله نفسي نفسي ... يا حبذا يوم حلول رمسي

أول سعدي وزوال نحسي ... اذْ كل جنس لاحق بالجنس[2]

وينسب اليه الدلجي (١٢١٠ هـ /تَق .) ثلاثةَ أبياتٍ تخبر أنه قطع عمره بزجاجة حبر ، وبأخرى من خمر : «فبذي أدوّن حكمتي وبذي أزيل هموم صدري»[3] . وقد أورد له بعض المتأخرين ، الخليلي ، تلك الابيات عينها[4] ؛ بل إنّ هذا الخليلي ينسب للفارابي بيتين باللغة الفارسية[5] .

ذاك الشِّعر متميز بالعدائية تجاه **الطبيعة** . والعدائية عينها هي ، هنا ، رفضٌ وابتعاد اكثر مما هي هجومية أو ميالة للتسلط والتغلب على الكون والطبيعة . ولا نجد في شعره **الحب** العريض ، الحب الذي يتسع ويتعمق فيطال الطبيعة ، ويلفّ البشرية

---

(١) لا نبحث هنا في الاسباب الموضوعية والظروف التاريخية التي كونت تلك النظرة التقهقرية لسير الانسان . الايمان بأن الانسان يسير نحو الأفضل غير منغرس في تراثنا النمطي .

(٢) الصفدي ، الوافي بالوفيات ، ج ١ ، ص ١١٣ . حسين محفوظ ، م . ع . ، ص ١٤٤ .

(٣) الدلجي ، الفلاكة والمفلوكون (طبعة النجف) ، ص ١٤١ . عن : حسين محفوظ ، م. ع . ، ص ٢٠٧ .

(٤) را : محمد الخليلي ، معجم ادباء الاطباء ، ج ٢ ، ص ١١٦ - ١٢٤ . عن : حسين محفوظ ، م . ع . ، ص ٢٧٦ .

(٥) محفوظ ، ص ٢٧٨ .

والحياة ، والجمال . يقال الأمر عينه بصدد الشعور **بالجمال** ، والبحث عنه ، وعن قِيَمِهِ . لا يفتش شاعرنا عن احاسيس الحُسن في **الخَلْقيات** ولا في الأعيان . لا يرى الجمالات في الطبيعة ، ولا في الفنون التي **تجسّد** قيم الذوق والرهافة والروعة تجسيداً بالصورة والرقشة ، او بالعمارة والرقصة واليراعة الكاتبة . إن **العقل** قيمة ، وأداة . قاد الانسان في دروب النظر والمعرفة ، وفي الوجود . ذيّاك ما لا يغنّيه الفارابي في شعره ، ولا في آدابيته ، ولا في الموقف إزاء العقل الفعال . والجسد ليس **قفصاً** ، ولا طيناً . لا يسجن الروح (او النفس) ويقيدها بشهواته . وحتى شهواته وميوله الحياتية ليست عدوة للروح . فالوعي بالانسان كائناً واحداً ، أو كلًّا جميعياً منغرساً في طبيعة بيولوجية اجتماعية ، يقود نظرةً للانسان مُثلى حكيمة. حالتئذٍ تتعزز قيم الانسان ، والشعور بكرامته ، وبقدراته على السمو. بعكس ما يراه الفارابي ، ليست الفضيلة إماتة للجسد ، وقهرَ متطلباته ، ولحاقاً بالروحي وحده . فالأخلاق ليست اخذاً ثنائياً للانسان ، ولا نظرة تجريدية للموجود البشري تغفل الحقل والوقائع والطبيعة البشرية . وحتى الدين نفسه لم يَرَ الفضيلَةَ في الانعزال والتشظّف والتخلي . إنَّ الإيمان بارادة الانسان ضعيفة ، ورفض الحرية للانسان ، هما اكبر المعيقات التي منعت الفارابي من رؤية الانسان قادراً ، خلاقاً ، مجابهاً ومتحدياً بمساعدة العقل وداخل الجماعة . وهذا اللون التزهيدي في الحياة ، وتضعيف قوى المجابهة والتحدويات عند الانسان ، في حكمة الفارابي ، يلتقيان الى حدٍّ ما مع الايمان بأن السياسة لا تمشي الى الأفضل . فالتقدم باتجاه المتفرّق ، والأسوأ ، والتشتت ، منغرسة في تراثنا . نلقاها ، للمثال ، عند الجاحظ ، والماوردي ، والغزالي ، والطرطوشي ، وابن خلدون ، وسائر الصوفيين وعلماء الفكر الديني . فقد كان هناك ، عندنا ، جنة . وكانت هناك النبوة ووحدة المسلمين . ثم أتت بعد ذلك الحياة على الأرض ، والابتعاد عن النبوةِ ، وتقهقر المسلمين ، وتفرقهم الى ما يناهز السبعين فرقة . وكان هناك نفْس ، ثم أُهبِطَت من شاهق ، وتقيدت في ادران المحسوسات والجسد . وما تزال تحلم بالعودة او الأوبة الى عالمها الأول ، الى حيث السعادة بالانفكاك من قيود الواقع والطبيعة البدنية والالم . . . على ذلك المهاد تغذّى أبو نصر ، وعمل ، وفكّر ، وكتب حكمتَه العملية وفلسفته المحضة اللتين غذّتا

الغزالي ومن اليه .

٥ ـ وصية الفارابي ؛ الطريق الى الحكمة وصفات الحكيم :

« ينبغي لمن اراد الشروع في **علم الحكمة** أن يكون شاباً ، صحيح المزاج ، متأدباً بآداب الاخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع اولاً . ويكون رصيناً عفيفاً ، متحرِّجاً ، صدوقاً ، معرضاً عن الفسق والفجور والغدر والخيانة والمكر والخديعة . ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه . ويكون مقبلاً على اداء الوظائف الشرعية ، وغير مخلّ بركن من أركان الشريعة . بل غير مخلٍّ بأدب من آداب السنة . ويكون معظِّماً للعلم والعلماء . ولم يكن عنده لشيء قدرٌ الا للعلم واهله . ولا يتخذ علمه من جملة الحِرَف والمكاسب ، وآلةً لكسب الأموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور وتبهرج . فكما ان المزور لا يعد من الكلام الرصين ، ولا التبهرج من النقود ، فكذلك من كانت اخلاقه خلاف ما ذكرنا لا يُعدُّ من جملة الحكماء . . . »[1] [راجع ذلك أيضاً في : تحصيل السعادة ، ٩٣ ـ ٩٧] .

٦ ـ أنبيائية الفارابي ، منفعة الأنبيائية لرسم الحكمة العملية وتحريكها :

ربما يكون للشك فسحة في نسبة «دعاء عظيم» و« الأسئلة اللامعة »[2] مع اخباريات عن الانبياء الماضين . فتلك النسبةُ من الشك ربما تتعزز لوجود أديبٍ عُرِف ، هو ايضاً ، باسم ابي نصر الفارابي . وذلك الأديب ، وهو ابو نصر الفارابي اسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ ـ ٤٠٠ تَقْ) [3] ، هو ابن اخت فيلسوفنا . لكن هذا الشك غير كاف . فليس بعيداً عن مؤلفات الفارابي ، التي تُقرأ في ابن أبي اصيبعة وفيما نقله الصفدي عن هذا ، أن يكون منها تلك الأقوال الملتقطة ، والأنبيائية ؛ اي ، بكلمة واحدة ، تلك « الفصول المتزعة » التي ربما تكون هي هي « الأسئلة اللامعة والاجوبة الجامعة » .

---

(١) را : البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، صص ٣٤ ـ ٣٥ . تتمة صوان الحكمة ، صص ١٦ ـ ٢٠ .

(٢) مطبوعة مع كتاب الملة . . . ، نشرة محسن مهدي ، ٩٥ ـ ١١٥ .

(٣) را : محسن مهدي ، كتاب الملة . . . ، ٣٤ ـ ٣٨ .

يبدأ الفارابي انبيائيته بأقوال حكماء لا يسميهم وبمواعظ ووصايا هي، كما سبق، قصيرة ومملوءة بالخبرة الحياتية والتزهيد والمعرفة المكثفة. بعد ذلك يشدد على ان الانبيائية تقصد لاعطاء الحِكَم والموعظة، ولاظهار نبوة محمد ورسالته وتثبيت فؤاده[1]، ولتقديم العبرة... وهناك اربعة اسباب اخرى يكررها الفارابي كما هي واردة في القرآن، وكما نجدها في كتب قصص الانبياء[2]. الا ان ابا نصر يبدو، هنا، منظَّماً ومنظِّماً يكثّف، متديِّناً الى اقصى حدّ، منتفعاً من المنهجية المنطقية في الصياغة الاسلوبية والعَرْض. اما معلوماته عن الانبياء فشديدة الكثافة، ميّالة إلى إبراز العروبة فيها[3]. وكلما امعنتُ في قراءتها بدا لي الترجرج في تأكيد نسبتها الى فيلسوفنا الفارابي؛ إلا أنَّها معلومات مستعملة لتعزيز النظرة التقليدية التي ترى في الأنبيائية طريقاً الى تعزيز الحكمة عند الانسان وفي العلائق والمجتمع.

---

(١) هنا يستند الفارابي الى الآية: ﴿وكلاّ نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾ «هود، ١٢٠».

(٢) للمثال، را: الثعلبي، قصص الانبياء (بيروت، المكتبة الثقافية، د. ت)، صص ٢ - ٣.

(٣) حاولنا في مكان آخر، تقديم أنبيائية أقرب الى العرب، والى الساميين (؟) عموماً، أكثر مما قد تبدو قريبة مما سمي بالاسرائيليات.

القسم الثالث
كلمة إزائية

لم يهتم منهجنا بتفكيك الفكـرة الى عناصـر مستقلة ثم البحث عن ينبوع كـل عنصر على حدة . نحن نعـطي الأولويـة للوحدة ، للمـوضوع بجميعيتـه ، أو للنظرة الفلسفية كما تبدو وكما هي معطاة لنا ضمن سيـاقها الحضـاري وظروفهـا التاريخيـة والمجتمعية . فطريقة عزل العناصر ، ثم إعادةُ كلٍّ منها الى مصدرٍ ما ، هي الوجـه الآخـر للطريقة التي كـان بها علمـاء النفس يفسرون الادراك على انـه مجموعـة من العنـاصر هي احـاسيس متنافـرة وصُوَرٌ كثيرة . ثم ان ذلك المنهـج ، في الدراسـات الفلسفية ، عقيم : يتغاضى عن العوامل المجتمعية ، واستعدادات البيئـة ، واوضاع الظروف الحضارية ، والمستوى للظواهر في المجتمع والفكر .

تُدرس سياسة الفارابي من حيث هي وحدةٌ في حقل عربي اسلامي ، أو غرضٌ ما على خلفية هي مهاده الثقافي الحضاري . وقد رأينا مراراً ، في هذه الدراسـة ، أن أوضاع المجتمع وطموحاته وطبيعة العـلائق الاجتماعيـة هي التي بَنَت الاطار العـام لفكر الفارابي في ميدان التعامـل البَيْفَرْدي ، وفي التنـظير لإقـامة العـلائق بين فئات المجتمع الثلاث : من هم في الوسط ، والاوضعون ، والارفعون ؛ منتفعاً في ذلك من معارف هلينستية ، ويونانية[1] ، وآدابية ساسانية[2] ، وفكر ديني اسلامي ، وغير ذلك مما نجده عند كتّابنا الأخلاقيين ، والمقمشين ، وكتاب الحكمة وأدب الـوصايا

---

(١) حذفنا بسبب طول البحث هذا ، قسماً يذكّر بدراسة التأثيرات والتوازيات الهلينستية في السياسة المنزلية الاسلامية . كما حذفنا ، للسبب عينه ، قسم المقارنات وبخاصة المقـارنة مـع : ابن سينا ، مسكـويه ، الطوسي .

(٢) قا . ، للمثال والعيِّنات ، مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ٢٦ وما بعد .

بشكل عام . فمثلاً ان الظواهر النفسية التي درسها الفارابي ، كالحسد والعداوة والقهر ، تصدق في مجتمعه لا في كل المجتمعات . وهي ظواهر متعاضدة ، ترتبط بالسلوكات والقيم التي كانت سائدة . وأنماط السلوك والتفكير التي قدمها ابو نصر ليست ثابتة ، ولا هي حتمية . بل هي خاضعة لتطور المجتمع بمفاهيمه الكبرى واما نيه وتركيباته وتوجهاته الرئيسة . وتلك الظواهر درسها بعض المؤلفين الهلينستيين ، وربما كان الفارابي قد قرأها عند بريسون مثلاً في كتيّبات حول السياسة المنزلية[1] التي نجد أهم تجسيد لها عند ابن سينا في كتابه السياسات المنزلية .

ربما يظن أن الفارابي فيلسوف نظري انقطع للتأمل، فلم يهتم بالوقائع والحياة اليومية . كما قد نستنتج ان ذلك المترفع عن المطالب المادية والجاهلية ـ وكان يكتفي بأربعة دراهم كل يوم رغم أن سيف الدولة اجزل له العطاء ـ قد انصرف عن البحث في السلوكات العادية وإدابة الانسان السوي . يتضح من تحليلنا لرسالته في السياسة انه يقدم نظرات متماسكة تحكم الحياة اليومية ، والسلوك الانتفاعي التجرّبي والذي يوفر النجاح . ان المبادىء التي رسمها للمشير والوزير والمعلم ، في علائقهم مع الملوك ، تظهره سياسياً محنّكاً او انساناً يعرف ما يجري بين الرؤساء وفئة الكتّاب الذين كان منهم امثال الفارابي والذين يجتمعون تحت وظيفة المشير والوزير والمعلم .

في تعامليات الفارابي تبرز علاقة السيد بالعبد والتي ستظهر بشكل أجلى عند ابن سينا الذي اقتنى العبيد ، وقام بوظيفة السيد ، وقال بأن العبد ضروري الوجود كي يشعر السيد بكونه سيداً قادراً ؛ وان العبد عَبْدٌ قابع في المرتبة الأدنى . ويبرز أيضاً ، في تلك التعاملية ، أن فئة الكتّاب ، اي امثال الفارابي وبخاصة القائمين بأمور سياسية كالوزير والمشير والحاجب وسائر اعوان الحاكم ، فئة مقهورة امام رئيسها . فاولئك الموظفون يخشون الملك ، ويدارونه ويداورونه ، ويخفون عواطفهم ، ويلتوون . الا انهم ، من جهة اخرى ، ينتقمون لأنفسهم اذ يطلبون من الفئة الأدنى

---

(١) لكن الفارابي في فصول منتزعة (صص ٤٠ ـ ٤٣) مخالفٌ ومتجاوزٌ لآراء بْريسونْ الشائعة في الحكمة المنزلية .

الخضوع والانقهار. وهنا لن نطيل في شرح هذه الظاهرة النفسية الاجتماعية . وقواعد التصرف توفر ، كما رأينا ، مصلحة المتعامل مع الملك ، والقيام بمهمة المشورة المقنَّعة دون اغضاب ذاك الملك او رفس الحقيقة . هنا بدت الالتواءات والطرائق غير المباشرة نافعة ، بحيث رأينا الفارابي يدعو الى التغاضي عن بعض القيم العليا في تلك المعاملات ، والى المحافظة على الوظيفة عند الرؤساء مهما غلا الثمن المعنوي والاخلاقي . ان التنبه الى الفروق العقلية بين الناس ، والى التراتب الاجتماعي بينهم ، أقام سياسةً (او الحكمة الآدابية وقوانين التعامل بين الناس) على تلك الفروق وبخاصة على اساس تقييمهم الاجتماعي المسبق والثابت الى ثلاث رتب غير متساوية القيمة والوظيفة .

بدا المعلم الثاني ذا نظرة اميل الى القساوة على الانسان ، والى السلبية ، والتشاؤم ، والخوف من الحياة والتعامل . وما يبدو انه أخلاق هو ، في تعامليات أبي نصر، مبادىء نفعية لا مبادىء مجردة واجبة شاملة تُطَبَّق مهما كان الحادث والزمان والمكان وعلى كل انسان ودون ادنى شواذ ، وبنيّة صادقة أو لان الواجب واجب لا لتحقيق نفع خاص ولا لتحقيق غرض خارج عن ذلك الواجب . فقد كان اهتمام الفارابي منصباً على كيف تسلك في مجتمع ظالم وعلاقات اجتماعية قاسية . لم ينتبه الى الكل ، الى المجتمع ، الى العلاقات واسبابها . وليست طرائق التغيير الاجتماعي هَمَّه ، فنظرته كانت تهدف الى تدريب الفرد على المسار الناجح ، وارشاده الى تحقيق الاغراض النفعية.

لقد اكثر من الكلام عن الحساد ، والاصدقاء ، والنصحاء . . . وكان في ذلك داعية الى تحسين العلائق بين البشر وتوفير المصلحة الشخصية لكل منهم ضمن حدودٍ تعاملية سمّاها قواعد سياسية . فالسياسة ، كالفلسفة ، ليست نظراً عاماً فقط . يجب عليها ايضاً ان تهتم بالأمور الحياتية ، وباليومي ، وبالانسان في نشاطاته المتعددة . وهو ، في آدابيته تلك، او في ذلك القطاع من الحكمة العملية او السياسة اليومية ، يبدو كاتباً مهتماً بتعزيز اللحمة بين العلاقات الاجتماعية . ونزعته الاصلاحية ، كما هو الحال في حكمتنا عموماً ، تقوم على الوعظ ، والارشاد الى

الاخلاق والمثل العليا . وعلى الاصدق والاعم ، فإنه يرسم ما يوفِّر النجاح ، ومسايرة الظروف المتعددة المتغيرة . وبذلك تبقى آدابيته نوعاً من التدبّر والتأمل ؛ ولم تكن دعوة لاصلاح المجتمع ككل ، او لاصلاح المعقود العامّ أي البنى الاجتماعية والعلائقية والاقتصادية .

وآدابية التعامل الفارابية تظهره قادراً عارفاً في مجال الدهاء واخفاء العواطف ، والتعامل الملتوي ،واستغلال الظروف والملوك، واستجلاب النفع الفردي من علائقنا اليومية مع كل فئة وداخل كل علاقة مع الآخرين . وهكذا يظهر لنا أن ذلك الزاهد وذاك الذي لا يجالس الناس ، والذي عاش في فترة عصفت ببغداد الهزالات والتقهقرات ، كان نافذ المعرفة بالتعامل اليومي مع الملوك ، وبين الاصدقاء ، ومع الاعداء والحساد ، ومع الأوضعين، وفي قضايا الدخل الفردي والانفاق في مجالات الحياة اليومية والسلوكات التعاملية ابّان فترة ضعف اقتصادي لبغداد وانتقال السلطة الى الأطراف . كان الفارابي زاهداً ، معرضاً عن التعامل اللااخلاقي والنقصي . وكان فاضلاً ، رضيّ النفس ، طالباً الكمال في السلوك ، والطهارة في القلب . كان فيلسوفاً ، حكيماً ، اماماً ، مثالياً(١) . لكنه ابدى عكس ذلك في كتاباته . لا نجد شخصية الفارابي وسلوكاته المثالية ماثلةً في كتابته عن التعاملية فهذه انتفاعية ، مصلحية ، خُبثية ، قَمْعِية . . . انها ملتوية ، وذات اكثر من وجه او وجوه ، بعيدة عن القيم التي عاشها الفارابي نفسه ، أو طالب بها كخصال للرئيس الفاضل . لقد كان كاتبنا يفكر بواقعه عندما يكتب عن الحساد، والاعداء، والتنازع ، والتعامل مع الرؤساء . ولكنه كان يحلم ، ويرسم المثاليات عندما كان يتصور مدينته الفاضلة . آدابيته هدفت الى التعامل الناجح في مجتمع آخذ بالانقسام والهزال ، وداخل علائق غير متوازنة . اما سياسته الفاضلة ، او فلسفته السياسية الخاصة بالمدينة ، فلم تَرْضَ بذلك التعامل المريض والعلائق القمعية الانرضاخية ، والمجتمع « الجاهل» . فقد « حرّم على **الفاضل** من الناس المقام في السياسات الفاسدة ، ووجبت عليه الهجرة

---

(١) قا : دعاؤه العظيم حيث يتبدي ان طلبه الأعلى هو الحكمة والفضيلة .

الى المدن الفاضلة »[1] . يجوز اذن للمصارع ، للانسان ، أن يلتوي فقط داخل المجتمعات الفاسدة او الخسيسة أو الجاهلة . . .

الآدابية انتفاع[2] ، ومحافظة على الاستمرار داخل الواقع « الفاسد» ؛ أما السياسة فرفض للإنتفاع وروم للمدينة الفاضلة حيث حاكمها فيلسوف وحيث علاقات الناس فيما بينهم فاضلة . الاخلاق تسود السياسة الفاضلة ، والانتفاع يقود الآدابية : في الأولى يُظهر الفارابي اقتبالاً للواقع ومعالجة باردة موضوعية للظروف الحياتية ، ويقدم في المدينة الفاضلة آراء مثالية ، وسلوكات لا تشوبها النقائص . والوجهان ، في عمل الفارابي ، ايديولوجيا وفلسفة . او هما الواقع والمثال ، الذي يجري والمايجب ان يجري . لعل افكارية (ايديولوجية) الدولة الحمدانية تَسْتَطِيعُ تَسْطيعَ الضوء على جانبي الفكر السياسي عند ابي نصر : الواقعي حيث التعامل المألوف ، والمثالي حيث الدعوة الى مدينة فاضلة تتخطى التخلخل السياسي آنذاك ، وتتمثل الافكار العربية الإسلامية في دعوة الى الشمولية والمثالية وداخل مدينة هي سائر بقاع المعمورة .

نعود تكراراً لنتوقف في ختام تعرّضنا لمشكلة التعامليات والآدابية ، داخل الحكمة العملية ، في فلسفة الفارابي عند نقطتين :

١ ـ انتقدنا مذهب الفارابي في الانسان ككائن أبتر ينبغي عليه الوقوف ضد جسده وان لا يؤمن بقوة العقل وبالجمالات وبالحرية وبالأنا مركزية داخل الطبيعة لذلك الكائن الخلاق المتطور أبداً . وفضّلنا على تلك النظرة الواحدية اللامتزنة ، نظرة الصوفيين التي ، بالعكس ، أخذت الانسان موجوداً قادراً على الارتفاع بنفسه الى مستوى اجتياف قدرة كل تحديدٍ أو تضييق للطاقة البشرية . ولعل في ذلك الأخذ

---

(١) الفارابي ، فصول منتزعة .

(٢) قا : الآدابية عند ابن المقفع ، ابن قتيبة ، بعض كتاب الجاحظ ، الحصري ، ابن عبد ربه ، والكتب التقميشية . ونلقي كثرة من « اقاويل الحكماء » مع امثال وحكم ومواعظ قصيرة مسبوكة في : مسكويه (الحكمة الخالدة) ، ابن هندو ، وابن فاتك . . . وكذلك قمش الشهرستاني وابن أبي اصيبعة اقوالاً حِكَمِيَّة كثيرة منسوبة الى يونانيين وهيلنستيين وفرس وروم (را : أعلاه ؛ ميادين الحكمة العملية) .

الناقص للانسان ، عند الفارابي ، بعض العوامل التفسيرية التي قدمت لنا الانسان في المجتمع كائناً يقيم علائق غير حرة ، وأميل الى السلبية والحذر . فالخوف من الناس ، والثقة القليلة في ميدان التعامليات يبديان انكماشاً ، وسوء ظن ، وعدم محبة للآخر . لقد قلنا إن التشاؤم سائِد ، والعقلية الأخذ عطائية التجارية مُسَيْطِرَة ، والخوف من الحياة مع التحرز حتى من الأصدقاء هو المتحكّم في العلائق الاجتماعية التي يراهاالفارابي أساساً لتعاملياته وآدابيته . وهنا نبلغ النقطة الثانية : وهي المتعلقة بهوة بين التعاملي الواقعي الاجتماعي من جهة ، والمثالي المرتبط بالمدينة الفاضلة وبحياة الفارابي نفسه الزاهدة المتخلِّيَة المنقطِعَة من جهة أخرى ؛ فما هو ذلك التناقض ؟ وهل هو تناقض أو ان المشكلة مطروحةٌ غلطاً ؟

٢ ـ تلك الثُّناقيمة في فكر الفارابي ، ذلك الوجه المزدوج الاتجاه معاً وسوياً صوب الانتهازي ونقيضه ، تطرح أسئلة تواصل ذينك النقيضين . فهل الأمر غير موجود أصلاً لسبب أن « جوامع السياسة » ليس من عمل أبي نصر فيلسوفنا ؟ أو لسبب آخر هو أن ذلك الكتيّب من تأليفات فيلسوفنا الشبابية ، هذا بينما ان « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » وأمثالهما من عمل النضج والرشد وفيها رفض إقامة الحق على القوة ودعا الى الاقتداء بحياة الفيلسوف الحكيم ؟

في تحليلي ان الفارابي ، كما سيفعل فيما بعد أحد كبار المتأثرين به سلباً وايجاباً وأعني ابن خلدون ، لم يَرَ تناقضاً بين التعامليات حيث الوقائع والعينيات والأمريات (عالم الأمر) وبين المدينة الفاضلة ومثالياتها اللازمكانية . فالثُّناقيمة [تكافؤ القيمة] وتناقضها ، ظاهرة نفسية بارزة في الشخصية . وانطلاقاً من هذه الظاهرة نستطيع تفسير ظواهر نفسية واجتماعية وانسانية وأناسية في سيروراتها وتعرّجاتها ، وفي اللاوعي الفردي والجماعي . فما درسه هنا الفارابي كان العلائقية القائمة والحكمة الملائمة لها .

وبَعْدُ أيضاً ، فان التعايش بين الواقعي والمثالي في الوعي والشخصية والسلوك ليس دائما وأبداً دليل لا توازنٍ ، أو لا منطقية ، أو عجز في الحلّ يبقينا عند التوفيقية والانتقائية .

ربما ارتضى الفارابي للفرد الانتفاعية والانتهازية والأنانية، لأن ذلك كان حياة البلاط والمدينة حيث عاش أو عاشر. فقد رأى القهر والتجاذب والتكاذب والدسائس تصارُعاً وتنافساً . فالذكي الموارب يبقى ويربح ، لا الفاضل والصريح ، داخل علائق اجتماعية غير متوازنة وقمعية وحيث الحكام ذوو عقلية متكبّرة ترفض المشورة وتقهر الفضيلة والصراحة . واذن ، فلكي تعيش في مجتمع من ذاك القبيل والنظم والبنى لا بد عليك من السلوكات عينها التي تتحكم وتسيطِر . أما داخل المدينة الفاضلة ، أو في طريقنا اليها ، فتختلف الأحوال والمراحل والمواقف . فالقضية بالتالي لا تعود قضية نقيضين بقدر ما هي وصف لمرحلتين ، وتعبير عن حالتين ، عن ما يجب فعله في حياتنا الراهنة داخل مجتمع « جاهل » وما يتوجب تخيله ورسمه لذلك المجتمع كي نرتاح ونخفف التوتر ونتوازن ونشبع القيمَتَيْن المتناقضتين (المنفِّرة والجاذبة) داخل القطاع الواحد عينه والظاهرة الحية المتعاضدة الواحدة عينها . ان صفات الرئيس الفاضل ووظائفه كما يودها الفارابي في « مدينته » تتناقض مع ذينك الأمرين في التعامليات[1] .

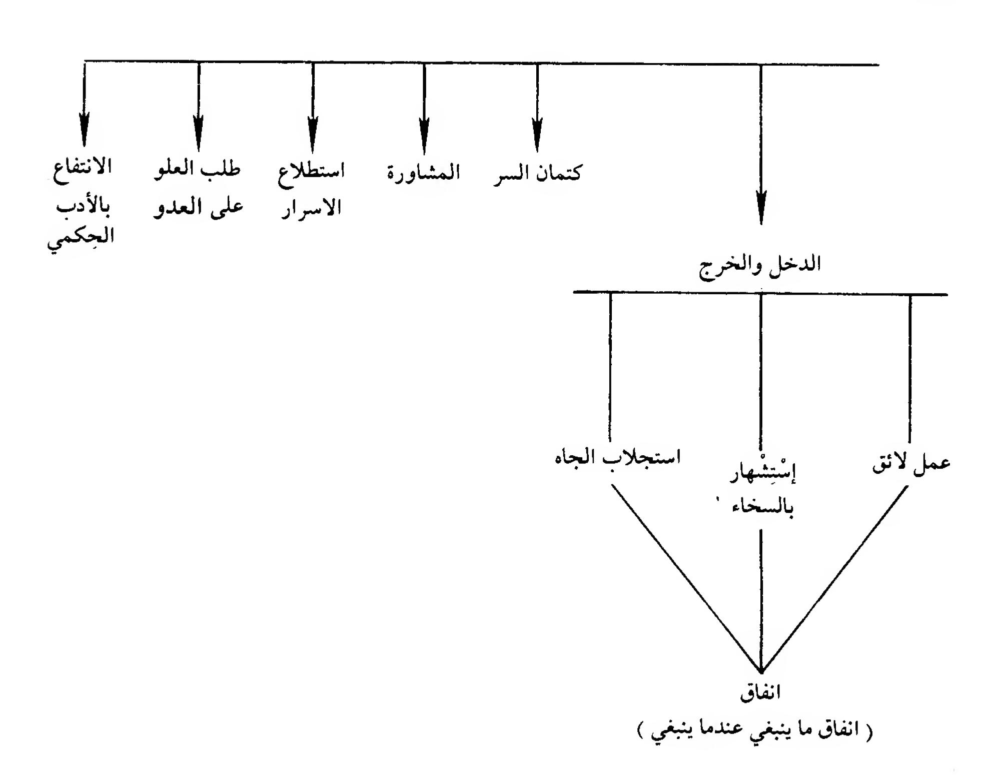
هنا نكرر قليلاً ، لئلا أرجع فيما بعد، بعض الكلام عن السياسة بالمعنى الراهن للمصطلح ذاك عند الفارابي : لقد بحث أبو نصر قضية الأمة والملة بمعنىً ابتعد عن المعنى الديني . وهذا مهمّ ، مهم جداً . فالنزعة المسكونية والنظر بالسياسة الشمولية للامم كافة ، دفعا الفارابي لأن يرى المشكلة عالمية ، انسانية ، حضارية ، تهم الانسان والملل . ارتفع ، أو تجرد وكان هنا ذا قيمة في الفكر السياسي المحض . وكذلك أقول ان فهمه للمجتمع لم يكن دينياً . **والمجتمع القائم** ، المؤسَّسي ، العيني ، هو الموضوع الذي درسه الفارابي . لقد حلَّلَ الفارابي العلائقية تحليلاً عيانياً ، ونظر في الواقع بعقلية واقعيةِ الاتجاه ، ومعالجةٍ فردانية النظرة . فهد الطريق أمام ابن خلدون ؛ ووفّر للغزالي ينبوع « ميزان العمل » ؛ وللحكمة العملية أُسُسها .

---

(١) تلقي هذه « المكيافيلية » عند الفارابي الضوء على آرائه حول القوة والمنفعة والقهر والخوف والنوازع السيئة للمدن غير الفاضلة (را : آراء أهل، فصل ٣٤ و ٣٧) .

المُغَصَّن = ١=

سياسةُ الانسان نفسه[1]



(١) نشرنا في مكان آخر ، بمعرض تحليل الصداقة والعلائق البَيْفَرْدية (في التجربة الثالثة . . . ، ص ١١٤) ، مغصَّن التعاملية عند الفارابي : مع الأرفعين ، مع الاكفاء ، مع الأوضعين .

مرجعية مقتضبة

١ ـ رسالة في السياسة ، نشرة ل . شيخو ، مجلة المشرق ، بيروت ، السنة الرابعة (١٩٠١) ، صص ١ ـ ١٦ .

، نشرة ثانية منقحة لشيخو عينه ، في : مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩١١ ، صص ١٨ ـ ٣٤ .

، نشرة ي . قمير ، في : الفارابي ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، صص ٦٣ ـ ٨٢ .

، نشرة ع . بدوي ، في : مسكويه ، الحكمة الخالدة بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، صص ٣٢٧ ـ ٣٤٢ و ٣٤٥ ـ ٣٤٦ . وقد نشرها بدوي ، نشرة أدق من النشرات الواردة أعلاه ، بعنوان هو : كلام أبي نصر الفارابي في وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس » .

٢ ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة أ . نادر ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ط ١ ، ١٩٥٩ .

٣ ـ إحصاء العلوم ، نشرة ع . أمين ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٤٩ .

٤ ـ كتاب تحصيل السعادة ، نشرة ج . آل ياسين ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨١ .

٥ ـ كتاب الحروف ، نشرة م . مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٧٠ .

٦ ـ كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات ، نشرة ف . نجار ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ .

٧ ـ كتاب الملة ونصوص أخرى ، نشرة م . مهدي ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٦٨ ؛ را : بدوي ، رسائل . . . ، ٣٣ ـ ٣٧ .

٨ ـ كتاب فصول المدني ، نشرة دنلوب ، لندن ، ١٩٦١ .

٩ ـ فصول منتزعة ، نشرة ف . النجار ، بيروت ، دار المشرق ، ١٩٧١ .



الفصل الرابع

الحكمة العملية عند ابن سينا

هنـا أيضـاً الحكمـة تنقسم الى قسم نـظري مجــرد ؛ وقسم عملي . والقسم النظري هو الذي الغاية فيه حصون الاعتقاد اليقيني بحال الموجـودات التي لا يتعلق وجـودها بفعـل الانسـان ، ويكـون المقصـود انمـا هـو حصـول رأي فقط «مثل علم التوحيد ، وعلم الهيئة . . ؛ والقسم العملي . . . يكون المقصود فيه حصـول صحة رأي في **أمـر يحصل بكسب** الانسـان ليكتسب ما هـو الخير منـه »[1]. فالمقصـود ، باختصار ، من النـظري هو حصـول رأي ؛ اما المقصـود بالعملي فهـو **حصول رأي لأجل عمل** . وهكذا فالنظري غايته الحق ، بينما غاية العملي هي **الخير**[2] .

١ ـ فصول دراسة الحكمة العملية

ان شئنا دراسة الحكمة العملية في الفلسفـة العربيـة الاسلاميـة ، فمن السهل دراستها ممثلة في عيّنة هي ابن سينا . وان شئنا البدء بالبدايات ، فمن الـواجب أن نبدأ **بمدخـل** هو دراسـة الروافـد للقطاع الاجتمـاعي السياسي في الفلسفـة العربيـة النّبْعية . فمن الروافد التي وسَّعت الأفق : روافد يونانية (أفلاطون ، أرسطو) ، وهلينستية أو يونانية متأخرة ، وفارسية (كُتُب المرايا أو الآيينـات) ، وسريـانية . . . وقبل ولوج الاقسام الرئيسيـة للحكمة العمليـة عند ابن سينـا ، وفي الفلسفة العـربية النّبعية عموماً ، يـنبغي البدء بتدبّر بعض الموجِّهات أو تـقسيم العمـل الى قطاعات : يَدرس **الأول** حياة ابن سينا من حيث تأثيرها في تكـوين بعض مفاهيمـه الاجتماعيـة

(١) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات : في أقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .
(٢) م . ع . ، ص ١٠٥ .

السياسية ، ومن حيث علائق تلك الفلسفة بعمله في الادارة أو الوزارة وكطبيب وصاحب حلقة تدريس فلسفي وبخاصة كرجل طموح شارك في القلاقل القائمة بين حكام العصر وفي مؤمراتهم . ثم يدرس **الوجهُ الثاني** مؤلفات ابن سينا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ويهتم بما هو مخطوط من تلك المؤلفات .

وفي القطاع **الثالث** استقراء لمعاني مصطلح سياسة في اللغة ، والتداول الأدبي الوعظي ، والقرآن ، والحديث ، وعلم الكلام ، والفقه ، وفي قطاع الفلسفة . في هذا المجال الأخير تحتل كلمة سياسة منزلة خاصة إذْ تؤخذ السياسة بمعنى الحكمة العملية التي هي قسم من الحكمة المنقسمة الى نظرية وعملية . وهكذا كانت السياسة عند ابن سينا ، كما الفكر الفلسفي العربي ، تهم كل **شخص** مهما كانت فئته أو مهنته أو عمره ومنزلته الاجتماعية الاقتصادية . والسياسة ، بذلك المعنى النمطي ، جزيلة النفع للملوك والسوقة ، واسعة المدى والأدوار والمقاصد ، متشعبة الميادين اي انها : الحكمة الأخلاقية ، والحكمة المنزلية ، والحكمة المدنية[1] . ويكرر ابن سينا ، وفلاسفتنا القدامى ، التقسيم عينه في كتبه الأخرى (عيون الحكمة ، تحقيق ع . بدوي ، ط ٢ ، ص ١٦ ـ ١٧) .

٢ ـ الحكمة المنزلية

موضوع القسم الثاني من الحكمة العملية هو دراسة الحكمة المنزلية[2] التي هي بحث في **واقع** الحياة الاجتماعية للبيت (نواة التجمع والمجتمع) وفي **المثاليات** التي يجب أن تسود تلك النواة الاجتماعية كي يكون المجتمع صالحاً . والحكمة (أو السياسة) المنزلية ذات شُعَب هي :

أ / **سياسة الذات** : هنا يرسم الفيلسوف لرب الأسرة (ولكل فرد في المجتمع) قواعد السلوك الواجب الاتباع في شتى النشاطات الاجتماعية والعلائقية

---

(١) م . ع . ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٢) را : أدناه ، التعاملية الحكيمة او حكمة التعامل العائلية .

والاقتصادية وبخاصة الاخلاقية .

ب/ **سياسة التدخيل والانفاق** : هنا قطاع تحكمه الأخلاق أو الروح الدينية التي تحدد طرق الدخل المقبولة ، وترسم الانفاق كما يجب ان يكون في مراميه وميادينه .

ثم تتلاحق التشعبات الاخرى للحكمة الاجتماعية السياسية التي يجب ان تسود المنزل من حيث هو العيّنة للمجتمع والأخلاق العامة والجماعة والأمة . فمثلاً تُناقَش وتؤخذ آراء ابن سينا في **المرأة** من جهة الدور الذي عليها ممارسته في البيت وفي المجتمع، ومن جهة المنزلة المعطاة لها في قطاع الفلسفة الاجتماعي الاقتصادي وفي الواقع والنشاطات آنذاك . ثم تلي مناقشة لقضية **الرقّ** : وقد عالجها ابن سينا بنظرٍ واقعي منفتح على قواعد انسانية واخلاقية هادفة الى حسن معاملة الرقيق وتحريره كلما امكن وتوجب .

٣ ـ الحكمة الاخلاقية

الحكمة الأخلاقية عند ابن سينا عبارة عن مجموعة الواجبات التي تحكم السلوك ومجالات العمل المختلفة. هنا كان لا بد من ملاحقة المبادىء والمثاليات التي يرسمها ابن سينا ، للانسان في نشاطاته الاجتماعية المتعددة ، وفي علائقه العامة ، وفي التعاملية اليومية . والحكمة الاخلاقية ذات مظهرين أو نطاقَيْن :

أ / **علم الأخلاق** : هنا ينحو ابن سينا في تقسيم الفضائل منحى افلاطون (الجمهورية أو كتاب السياسة) وأرسطو (الاخلاق الى نيقوماخُسْ) .

ب/ **الآدابية** : أي المواعظ والارشادات توجَّهُ الى كل انسانٍ في كل نشاط وكل علاقة وكل عمر . وهنا تتلاحق تأثيراتٌ تعود الى الفارسية (أدب المرايا ، الآيينات) والأدب الأمثالي والحِكَميات[١] . ويُظهِر هذا القسم الأخلاقي الاجتماعي تفوق

---

(١) را : ابن سينا ، من كلمات الشيخ الرئيس (نشرة علي زيعور في : مجلة العرفان ، بيروت ، أيلول ، ١٩٦٨) . وكلام في المواعظ (في مجلة العرفان ، أيلول ، ١٩٦٨) .

مكانة المؤلف داخل الفكر الأخلاقي في الفلسفة العربية الاسلامية اي بين اشهر الكتّاب الاخلاقيين : الكندي (رسالة في دفع الاحزان) ، إخوان الصفا ، الفارابي ، مسكويه (تهذيب الأخلاق) ، الطوسي (أخلاق ناصري ، أخلاق محتشمي) . . . فيظهر ابن سينا ، بعد المحاكمة والمقارنات ، صاحب « مذهب » في الاخلاق متّسم بشخصيةٍ مستقلة إذ أنَّ مذهبه الأخلاقي ، نظير الحال في فكره الفلسفي ، توليفةٌ صهرت عناصر متفرقة ، ونتاج خاص تجاوز مكوناته وأخَذَ صياغة عامة متميزة استغلها الغزالي وأضرابه .

٤ ـ الحكمة (الفلسفة) المدنية

كلمة سياسة تؤخذ الان بمعنى علم السياسة (السياسيات) ، ولها اسم آخر هو العلم المدني ؛ وتناظر ما يدل في اليونانية على النظام السياسي وعلى الاشياء السياسية أو الاشياء المدنية(*) . وهكذا نصل الى دراسة ما يلي :

أ / نظرية ابن سينا في نشوء المجتمع ، والعيش داخل الجماعة ، واهداف الحياة الاجتماعية . وبذلك تُستقرأ هنا نظرية الشيخ الرئيس في ظهور القانون ومنافعه وموجباته . وتأتي النبوة حلقة اتصال بين المجتمع والما يجب ان يسود ، وأداة لاستمرار الجماعة ، وتنظيم المجتمع في بُناه ووظائفه[١] .

ب / يعطي ابن سينا دوراً للدين في بُنى المجتمع ، وتعزيز العلائق ، وفي قيام السلطة ، وانتقالها ، وديمومتها ، وانتظامها . كذلك يعطى الجانب الروحي أهميةً اولى في تكوين اعضاء المجتمع والتماسك الاجتماعي ، وفي قيام علائق العدل ، وبناء الشخصية الفردية الصالحة الخُلُقية .

ت / بعد دراسة البُنى الاجتماعية أو تشريح المجتمع (الفئات ، الصناعات . . .) ، وبعد النظرية السينوية في القانون من حيث النشوء ، والوظائف ، والتشريع ، يقدم ابن سينا في الفصول المخصصة للدولة (للمدينة ، بحسب التعبير

---

(١) را : زيعور ، في التجربة الثالثة . . . ، صص ٢٠٩ ـ ٢٣٠ .   (*) استعمل الأسلاف كلمة « بليطة » .

القديم) افكارا حول وظائف السلطة مستمدة من الواقع ومتأثرة بالفكر اليوناني ومحلاة بالمثاليات السياسية والما يجب الأخلاقي في ميدان التشريع ، والامن ، والادارة ، وتحديد السلطة وانتقالها واستمراريتها . ويظهر ابن سينا توليفيا أو قائلاً بالتوحيد بين نظريتي التعيين والشورى اللتين سادتا الفكر السياسي الاسلامي وتصارعتا في داخله . انه مصلح ؛ ويشدد على وحدة المجتمع ، وعلى التعاون الاجتماعي ، والارتباط بالممكن والواقعي في الفن السياسي .

ج / في تقسيم ابن سينا لانواع المدن أو للانظمة السياسية يجب التمييز بين فترتين : ابن سينا الشاب المتّبع لخطىً يونانية ، وذلك في كتاب المجموع أو الحكمة العروضية[1] ، ثم في كتاب الخطابة[2] الذي هو نوع من الشرح لخطابة ارسطو ؛ وابن سينا الناضج الباحث عن صياغة مذهب فلسفي خاص به مستقل ونابع من بيئته ، وذلك في كتاب الالهيات من « الشفاء »[3] وفي « النجاة »[4] .

أخيراً ، لا بد من مقارنات ومحاكمة هي كلمةٌ جمّاعة وتلخيصية تضع ابن سينا كمفكر اجتماعي وسياسي واقتصادي واخلاقي في المنزلة المرموقة التي يستحقها ؛ وهي منزلة لم ينكرها القديس توما الاكويني ، وكثرة من سابقيه ولاحقيه في الفكر اللاتيني . كذلك فقد تميز فكره بالواقعية المثالية ، وبنزعة نحو الاستقلال ، وبميزات جيدة عديدة جعلته الممثّل الأكبر للفلسفة العربية الاسلامية ، وعَيّنة نموذجية عن الفلسفات الوسيطية المتديّنة ، ومفكرا عالميا ، وعالِماً خدم الانسانية في الطب وعلوم أخرى عديدة [رأينا في مكان سابق أنه ، هو وابن رشد ، عزّز النظر المعصومي والرّباني الى البابا في الفكر المسيحي الوسيطي] .

---

(١) ابن سينا ، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية . . . ، تحقيق محمد سليم سالم ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، ص ٤٢ .

(٢) كا . ع . ، الخطابة، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٥٤ .

(٣) كا . ع . ، الإلّهيات، ج ٢ ، ص ٤٤١ ـ ٤٥٥ .

(٤) النجاة ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٣٨ ، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٨ .

٥ ـ التعاملية المنزلية الحكيمة أو حكمة التعامل المنزلية

١ ـ مصطلح « السياسة » في دلالاته وفي مراميه :

نستطيع الآن العودة ، مكرراً ، الى الحكمة العملية المسماة بالسياسة . فعند الاقدمين ، السياسة كلمة ذات مدلول واسع . لقد اشتملت على ما يتصل بتنظيم القضايا العامة ، والعلاقات الاجتماعية ، وتدبير شؤون الدولة والمنزل والنفس ، وتصنيف مراتب المجتمعات وبنى الطبقات الاجتماعية ، والنظر في أحوال المُدُن (الدول) واصنافها ، وصفات رئيس المدينة ووظائفه . . . وتناولت ما يتعلق بآداب السلوك ، وبالعلاقة المثالية عند الانسان مع نفسه وغيره وداخل المجتمع . . . وبَعدُ أيضاً فان ذلك المصطلح أي السياسة كان يراد بها « تلافي الخلل واصلاح ما فسدَ » . إن في التراث العربي الحِكْمي كثرةً كثيرة من المكتوبات في ذلك المضمار ؛ وهي رسائل متشابهة المحتوى ولكن محورها يقوم على ما اسلفنا : فهناك رسائل اخوان الصفا ، رسالة في السياسة لابي نصر الفارابي ، ورسالة لابن سينا ؛ كما تُذكَر هنا ايضاً أعمالٌ للغزالي ؛ ولنصير الدين الطوسي كتاب « أخلاق ناصري » وكتاب « أخلاق محتشمي » ؛ ولا نغفل الدواني . ؛

٢ ـ السياسة للفرد في حياته اليومية او في التعاملية :

تحت اسم السياسة تكلم الفارابي بعد المقدمة عن :

١ ـ سياسة المرء مع رؤسائه ، ٢ ـ سياسة المرء مع اكفائه ، ٣ ـ سياسة المرء مع دونه ، ٤ ـ سياسة المرء مع نفسه . وفي تلك الميادين قدّم المعلم الثاني وصايا رآها تحكم التعاملية الناجحة ، وعرض إرشادات ظنها حكيمة تؤمن لكل فرد في كل عمر وكل نشاط حياة عملية علائقية سليمة .

اما ابن سينا فقد قسم رسالته الى خمسة اقسام :

١ ـ في سياسة الرجل نفسه ، ٢ ـ في سياسة الرجل اهله (امرأته) ، ٣ ـ في سياسة الرجل دخله وخرجه ، ٤ ـ في سياسة الرجل ولده ، ٥ ـ في سياسة الرجل خدمه [هناك أيضاً اختلاف طفيف مع إخوان الصفا] .

وقد اضاف الطوسي الى الاقسام السينوية ميداناً سادساً عنوانه : سياسة الرجل والـدَيْه . وبـذلك نقـول ان السياسـة ، بالمعنى المـذكـور أعـلاه اي من حيث هي تعاملية ، كان لها الميادين عينها عند جميع الفلاسفة في تراثنا القديم . وسنأخذ ابن سينا عيّنة ممثّلة :

١ ـ وجوب السياسة والحاجة اليها :

يقـول الشيخ الـرئيس : ان جميـع النـاس محتـاجـون الى السيـاسـة (حسن التدبير) . يتساوى في ذلك الملوك مع اقل الناس واصغرهم شأناً . الا ان الملوك هم من اولى الناس بتأمل ما يجري عليه تدبير العالم ، وحسن اتقان السياسة ؛ ذلك لأن الله جعل بأيديهم ازمة العباد، وتدبير البلاد، وفوّض اليهم سياسة الرعية. وهكذا فإن الولاة على اختلاف مراتبهم هم بحاجة الى حسن السياسة لتدبير امور الامصار التي يتولون رعايـة شؤونها . وكذلك ايضاً فإن جميع الناس يحتاجون للسياسة ، بل لعل احقرهم شأناً هو أولى بالسياسة واكثر حاجة إليها من الملوك. وباختصـار، ان «الفذ الذي لا ظهير له ، والفرد الذي لا معاضد له . . . ، والمُعْدَم الذي لا مال له ، احوج الى حسن العناية واحق بشـدة الاحتراز من المستـظهر بكفـاية الكفـاة ورفد الـوزراء والاعيان»[1] .

ويتضـح ان الناس مهمـا تفاوتـوا في المراتب والاقـدار ، فإنهم يتقـاربون في الاختلاف والخلق وفي حاجات الانفس وفي دواعي الاجساد والمنازل . فكل واحد يحتاج الى قوت تقوم به حياته ، ثم يحتاج الى حفظ ما فضل من قوته لوقت الحاجة . لأنه ليس بوسع الانسان ان يسلك مسلك الحيوان الذي لا يطلب الرعي والماء الا عند هيجان الجوع ، وحدوث العطش ، وينصرف عنهما بعد الشبع والري غير عالم بعود حـاجته اليهمـا . ولهذا السبب كـانت الحـاجـة عنـد الانسـان الى اتخـاذ المسـاكن والمنازل . وبما ان الرجل مضطر لمتابعة سعيه ، ومزاولة نشاطه ، فإنه محتاج الى من

---

(١) ابن سينا ، تدابير المنازل او السيـاسات الأهليـة او كتاب السيـاسة ، ص ٩ (في نشـرة شيخو : كتـاب السياسة ، ص ٤) . سوف يتبنى الغزالي هذه الآرائية في « ميزان العمل » ؛ ذلك المؤلَّف الـ « بَريسوني » أو المتهلّين .

تسكن اليه نفسه يستخلفه في حفظ منزله وامواله . من هنا فهو يبحث عن الزوجة . وبما انه كذلك بحاجة الى ولد يسعى له ، ويعينه عند عجزه ، ويصل نسله ، ويحيي ذكره من بعده ، فإن ذلك كله كان سبباً لاتخاذ الأهل وانجاب الأولاد . ومن واجب الرجل المحافظة على اهله واولاده ، وتحمّل مؤونتهم ، واحسان سياستهم ، وتقويمهم بالترغيب والترهيب ، وبالتقريب والتبعيد ، بالاعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتهم . . . فهذه الأمور قد استوى في الحاجة اليها الملك والسوقة ، والراعي والرعية ، والمخدوم والخادم .

٢ ـ أقسام السياسة المنزلية :

اشرنا اعلاه الى تصنيف السياسة المنزلية عند كل من اخوان الصفا ، والفارابي ، والغزالي ، وابن سينا ، والطوسي . . . وسنعود الى البحث فيما ذكره ابن سينا في « كتاب السياسة » من ان اصناف السياسة المنزلية خمسة هي :

١ ـ في سياسة الرجل نفسه ، ٢ ـ في سياسة الرجل دخله وخرجه ، ٣ ـ في سياسة الرجل اهله ، ٤ ـ في سياسة الرجل ولده ، ٥ ـ في سياسة الرجل خدمه . وقد كان ابن سينا في كتابه هذا ، شأنه في معظم رسائله، جمّاعاً بارعاً ، يتعمق في تقصي الحقائق حتى ليشعرك انه قد وَفَّى الموضوع حقه . لكن الغزالي سوف يغنيه بغزارة .

٣ ـ في سياسة النفس او تدبيرها[١] :

ينطلق ابن سينا مبرراً البدء في سياسة الرجل نفسه من مسألة معروفة سرعان ما تنكشف لذي العقل ، وهي ان نفس الانسان اقرب الاشياء اليه واولاها بعنايته . لكنه يشير الى ان النفس سيئة في طبعها ، وهي أمّارة بالسوء ؛ فعلى الانسان ان يستعين بعقله في سياستها أي في اصلاحها ثم توجيهها نحو الأفضل . ثم ينبه الى ضرورة اكتشاف الانسان لجميع المساوىء الكامنة في نفسه قبل المباشرة باصلاحها ليكون الاصلاح شافياً ، لأنه اذا اغفل بعض تلك المساوىء يكون كمن يدهن ظاهر الجرح

---

(١) ابن سينا ، تدابير المنازل . . . ، ص ١٤ ـ ٢٥ (نشرة النقدي) .

وباطنه مشتمل على الداء لا يلبث اذا قوي ان يعود فينتقض الاندمال ويظهر للعيان .

أ / **دور الصداقة** : لما كان من الصعب على المرء ان يكتشف عوراته بنفسه ، لما هو مفطور عليه من حب الـذات والرغبـة في تجاهـل النقائص وطمس المعـايب الذاتية ، فإنه محتاج في البحث عن احواله والفحص عن مساوئه ومحاسنه الى معونة صديق يكون منه بمنزلة المرآة يعكس له احوالـه الحسنة والسيئـة . ومعظم الـرؤساء يكونون احوج من العامة الى مثل هـذا الصديق ، لأنهم قليلو الاكتـراث بما تقـع به نفـوسهم من السقطات فيستـرسلون في قلة الاحتشام وعـدم ضبط النفس ، دون ان يجرؤ احد على كشف مثالبهم . بل ربما يعمد البعض الى ان يغشهم بالثناء والكذب بغية التقرب منهم ، مما يحملهم على الظن انِ المعايب قد تخطتهم . والحال ليس كذلك بالنسبة لعامة الناس ، لأن الواحد من هؤلاء اذا خاصم غيـره فضح لـه معايبـه ورماه بما هـو اقبح منها ؛ واذا سالمهم فـلا يعدم من ينبهـه على عيوبـه من صديق وجليس .

ب/ **انواع الصداقة** : يوجه ابن سينا كلامه الى من يروم النصح لغيره منبهاً الى أن الأصدقاء نوعان : رجل **عاقل** يقدر نصحك ، ويعرف الخير الذي قصدته فيرجع اليـه . ورجل **متهور** اخرق لا يمكن الركون اليه ، والأفضل الابتعاد عنه .

ت/ **طريقة اسداء النصح** : يتابع ابن سينا حديثه ملامساً مشاعر النفس الانسانية فيشرح الأصول الواجب اتباعها في اسداء النصيحـة كي يتم الانتفاع بهـا ، فيقول : « ينبغي لك ان تمس العاقل بالمشورة عليه مَسُّكَ الشوكة الشائكة بجسدك ، والقرحة الدامية من بدنك على الين ما تمس ، وارفق القول ، واخفض الصوت ، وفي اخلى المواطن واستر الأحوال . . . واسبغْ القول من غير افراط ولا اسهاب . . . وان رأيت صاحبك لا يكترث لكلامك اذا ورد عليه ، فاقطعه وأجّل معناه الى غير مـا أوردته ، وأخّره الى وقت نشاطه وفراغ باله » .

ث/ **التعاملية العاقلة مع الذات** : ينصح ابن سينا كل من عَنِيَ بتعـرّف مناقبـه ومثالبه أن يعلم بأن الناس أشباه ، فكل واحد لديه المناقب الحسنة والمثالب السيئة .

والعاقل هو من حافظ على مناقبه بالمواظبة والتنمية وحسن التدبير ، **وقضى على** مثالبه بالقمع والقهر وقلة الاستعمال ، واتخذ لنفسه ثواباً وعقاباً يسوسها بهما حسب طاعتها وانقيادها في قبول الفضائل وترك الرذائل .

٤ ـ في سياسة الدخل والخرج[١] :

الناس كلهم محتاجون الى الاقوات . وهم في باب المعيشة صنفان : صنف اصاب كفاية بواسطة رزق موروث ، وصنف محتاج لكسب قوته بالتجارات والصناعات . وعند ابن سينا فإن الصناعة اوثق من التجارة . وصناعات ذوي المروءة ثلاثة انواع :

أ ـ نوع من حيز **العقل** ، وهو صناعة الملوك والوزراء وارباب السياسة ، ب ـ نوع من حيز **الأدب** ، وهو صناعة الادباء . ت ـ ونوع من حيز **الأيدي والشجاعة** ، وهو صناعة الفرسان . ويحذّر ابن سينا من التهالك في طلب الرزق عن طريق الطمع الفاحش ، وبارتكاب الاثم واقتبال العار وثلم المروءة وتدنيس العرض ؛ فمثل هذا الرزق وخيم لا قيمة له مهما كان غزيراً وكثيراً ، وان ما يحوزه الانسان بالعفة والسيرة العادلة هو ابقى وافضل مهما كان مقداره ضئيلاً .

ثم يبين ابو علي كيفية تصرف الفرد بما يكتسبه ، فيرى ان هناك ثلاثة وجوه للانفاق :

أ/ ان يكون بعضه مصروفاً في الصدقاتِ والزكوات وارباب المعروف . اما **الصدقات والزكوات** فينبغي اعطاؤها لذوي الحاجة والفقر بطيب النفس ، وحسن النية ، وان يكون ذلك خالصاً لوجه الله دون توقع الجزاء او ابتغاء الشكر من ورائه . واما **المعروف** فله شرائط اهمها : التعجيل ، والكتمان ، والمواصلة ، ووضعه في المكان المناسب .

ب/ ان ينفق بعضه على نفسه واهله دون شحّ او تبذير . ولكن لما كان عوام

---

(١) ابن سينا ، تدابير المنازل ، ص ٢٥ ـ ٣١ . قا : الغزالي ، ميزان ، صص ٣٧٢ ـ ٣٨٧ .

الناس يمدحون الاسراف ، اكثر مما يمدحون الاقتصاد والتقتير ، فينبغي للعاقل ان يساير العامة ويتجاوز بعض الأمور التي يخشى فيها سُبَّةَ الاسراف وعار التبذير .

ت/ ان يستبقي البعض الآخر ، ويدخره لنوائب الدهر واحداث الزمان . هذا ، لأن الانسان لا يأمن صروف الدهر ، وعليه ان يكون مستظهراً لكل هذه الأحوال.

٥ ـ في سياسة الرجل أهله (امرأته) :

يبحث ابن سينا هنا في صفات المرأة الصالحة ، وطبيعة العلائق بين الرجل والزوجة ، وفي السياسة المثلى الواجب اعتمادها من قبل الرجل لتحقيق الحياة البيتية الفضلى . فيرى ان المرأة الصالحة هي شريكة الرجل في ملكه . وخير النساء العاقلة ، الديّنة ، الودود ، الوقورة ، التي تجلي احزان زوجها ، وتسلي همومه بجميل اخلاقها ولطيف خصالها . على ان مجمل سياسة الرجل مع زوجته يجب ان تتلخص في ثلاثة أمور هي : الهيبة الشديدة، الكرامة التامة، وشغل خاطرها بالمهم.

أ/ **الهيبة** : هي رأس المحاسن ، لأنها تحفظ للرجل كرامته وتصون له شرفه ودينه . وفقدانها مجلبة للهوان . واذا هان الرجل على زوجته عصيت أوامره ؛ ثم انها لا تقنع بذلك وتثابر وتطمع حتى «تقهره على طاعتها فتعود آمرة ويعود مأموراً، والويل حينئذ للرجل مما سوف يجلب له تمردها وطغيانها ، وويل له مما سوف يجنيه عليه قصر رأيها وسوء تدبيرها ويسوقه اليه غيرها من العار والشنار والهلاك والدمار» .

ب/ **كرامة الرجل** : هي من اولى الفضائل المفضية بالمرأة الى التمسك بالأمور الجميلة التي لا يمكن بلوغها الا بها . على ان المرأة كلما كانت اعظم شأناً كان ذلك أدلّ على نبل زوجها وشرفه .

ت/ **شغل الخاطر بالمهم** : يتناول هذا المبدأ السياسي الاجتماعي نفع صرف المرأة عن اضاعة الوقت بالتزين والتبرج ، اذ يجب لحسن سياسة البيت توجيه اهتمام الزوجة نحو اعمالها المنزلية ، والانشغال بتدبير اولادها وخدمها[١] .

---

(١) ابن سينا ، م . ع . ، ص ٣١ ـ ٣٥ .

٦ - في سياسة الولد (التربية بالمعنى الحصري) :

يتناول هذا المضمار[1] البحث في واجبات الاب نحو اولاده ، وحقوق اولاده عليه ، بدءاً من لحظة الولادة حتى بلوغ سن الرشد حيث يكون الولد قد اختار صناعته الخاصة الملائمة لطبيعته والتي يمكن ان يكسب منها ما يكفيه مؤونة العيش . يبدأ الشيخ الرئيس ببيان حق الولد على والديه باحسان تسميته ، ثم اختيار ظئره لأن اللبن يُعدي كما قيل . حتى اذا فطم الصبي عن الرضاع بُديء بتأديبه ورياضة اخلاقه وتحصينه من الشيم الخبيثة بالترغيب والترهيب وبالحمد مرة ، وبالتوبيخ اخرى ، لبلوغ الغاية المرجوة . واذا احتاج الأمر الى الاستعانة باليد فَلْيَكُنْ أول الضرب قليلاً موجعاً ، فإن الضربة الأولى اذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها . واذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة ، حسُن ظنه بالباقي فلم يحفل به . وعندما يكبر الصبي ويستوي لسانه ، يتعلم الحروف الهجائية وقراءة القرآن ، ويلقن معالم الدين .

يتعلم الولد وفق المنهج **التدرّجي** إذْ نبدأ بتعليمه الاسهل . ففي مجال الشعر مثلاً يروي الصبي الرجز اولاً ، ثم القصيدة بعد ذلك لأن الرجز اسهل واسرع للحفظ وبيوته اقصر. والشعر المقدم للمتعلم ينبغي ان يكون ذا اهداف تربوية وتأديبية أي ان يكون شعراً يمدح العلم ، ويذم الجهل ، ويعيب السخف ، ويحث على طاعة الوالدين والبر بهما وعلى فضائل اخرى ومحمودات كثيرة .

وينصح ابن سينا بان يكون **المعلم** ذا اخلاق رفيعة ، متديناً ، رزيناً ، ومتمتعاً بمزايا مهنية اي حاذقاً « بتخريج الصبيان» ، معتدلاً بعيداً عن السخف ، عارفاً بآداب المعاملة والمجالسة والمحادثة والمؤاكلة (الآدابية ، او الواجبية ، بحسب التسمية التي اعطيناها لتلك القواعد التعاملية) .

ويوصي ابن سينا بوجوب **التعليم الجماعي** لأن ذلك منهج اسلم ، واكثر نفعاً للمتعلمين الذين اذا اجتمعوا تبادلوا الآراء ، واخذوا عن بعضهم بعضاً ، وابتعدوا عن السآمة والضجر . وبتحاوُر المتعلمين وتلاقيهم يتحادثون ، وذلك مفيد لانشراح العقل

---

(١) م . ع . ، ص ٣٥ ـ ٤٢ عن التعلم والتعليم ، قا : الغزالي ، ميزان ، ٣٣٤ ـ ٣٥٣ .

وحل الصعوبات . وهكذا فهم يترافقون ويتعارضون ويتكارمون : وفي ذلك نجد المباهاة والمباراة والمساجلة ، بل وان منهج المحاكاة يعطي هنا ثماراً تنفع كل المتعلمين في اجتماعاتهم وتتهذب اخلاقهم وتتحرك هممهم وتتمرن عاداتهم . وبعد **المواد** التي قال ابن سينا بتدريسها تأتي مرحلة التوجيه نحو **صناعة**. فإذا أريد للولد أن يتوجه ، مثلاً ، الى صناعة الكتابة أضفنا الى المواد التي سبق أن درسها مواداً اخرى هي الرسائل والخطب ، والحساب ، والخطّ الخ . . . لكن التربويين القدامى تنبهوا جيداً الى ان ليس كل صناعة يرومها الولد تكون ممكنة عليه ، ومؤاتية له . لذا شددوا على وجوب توجيه المتعلم صوب الصناعة التي تلائم طبعه ، وتتفق مع قدراته وميوله . فكل والد يود لابنه أفضل صناعة ؛ لكن كم من متعلمين فشلوا في تعلم صناعة سعوا اليها لأنها لم تكن مناسبة لهم . فكل شخص تؤاتيه صناعة معينة : هذا يسهل عليه الادب ، وذاك ينجح في الخط او الشعر ، وآخر يؤاتيه الحساب . اما لماذا تلك الفروقات في القدرات فان ابن سينا ، كغيره من الاسلاف ، ردّ ذلك الى « اسبابٍ غامضة وعلل خفية تدق عن أفهام البشر . . . لا يعلمها الا الله» . بل ان هناك متعلمين لا تناسبهم مهنة ولا صناعة ، مهما حاولوا . ولذا يتوجب على المربي ان يساعد في عملية اختيار صناعة للمتعلم . ثم متى أوغل الصبي في تعلّم صناعته يُشجَّع بأن يحصل على شيء من الكسب منها ، لانه اذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته يعتاد طلب المعيشة . وفي ختام المرحلة فإن من التدبير ان يُزوَّج الولد « ويُفْرَد رَحْله » اي ان ينتقل الى مرحلة الاستقلال وبناء البيت الخاص به .

٧ ـ سياسة الرجل خدمه ، قضية الرق[1] :

الخدم في البيت نعمة للانسان ، إذْ يقومون بالاعمال الكثيرة ، ويحفظون ما تجب المحافظة عليه ، ويرعون ما ينبغي مراعاته في البيت والنشاط . فلولاهم ضاقت بالانسان (؟) ابواب الراحة ، واضطر الى القيام والقعود وإتعاب الجسد مما يدل ،

---

(١) م . ع . ، ص ٤٢ ـ ٤٨ . لم يبحث الفارابي في السياسة الواجبة إزاء الرقيق والولد . أما الطوسي فقد أخذ أفكار ابن سينا كلها أو الشائع المتراكِم في الفقهيات والفلسفة والتصوف .

بنظر الأقدمين ، على امارات الخفة ودلائل النزق وسبل المهانة والضعة . وفيه سقوط الهيبة . . . وبطلان الأبهة. . . ». وفي الواقع فإن ابن سينا ، للمثال ، يرى في العمل الجسدي مهانة وضعة ، وطرح الوقار . فمن يعمل بيده يكون غير رزين ، خفيفاً ، وبمستوى منحط في السلم الاجتماعي . وتلك النظرة للعمل اليدوي بقيت مستمرة في تراثنا ، وفي التراث اليوناني وغيره ايضاً ، قروناً طويلة من التاريخ قبل ان تعي الانسانية شرف العمل ورفعته وقدراته على خلق الانسان وليس صقله فقط .

وحيث ان الخدم يقومون بأعمال عديدة توفر للسيد الراحة ، فإنه ينبغي على هذا الكثير من شكر الله على تلك النعمة . ثم ان ابن سينا يرسم قواعد للسلوك مع الخدم بحيث يؤمّن لكل منهم العمل الذي يناسبه ، وبحيث لا يوقع الخادم في الملل والكلال . والتعاملية المثالية ازاءهم تقضي بوجوب رعايتهم ، وتفقّدهم ، والرفق بهم ، وعدم احراجهم « فإنهم بشرٌ يمسهم من السآمة والفتور ما يمس البشر» . حتى اختيار الخادم يجري وفق طرائق معرفية : بالاختبار او بالتقدير والفراسة والحدس والتوسم والابتعاد عن اصحاب الصورة المضطربة والابتعاد عن اصحاب العاهات . . . والأهم هو ان لا يسلم الخادم عملاً لا يحسنه ، او لا يوافق طباعه ، او يضادّ جوهره . ثم ينبغي عدم التسرع في نقله من عمل الى عمل . ومن الوصايا في هذه التعاملية عدم الشدة ، وعدم صرف الخادم بتسرع ، واعلامه انه شريك في البيت ، وصديق صاحب البيت وقسيمه في ملكه . فبذلك يصبح الخادم ناصحاً محتاطاً محامياً .

ومن المبادىء الأخرى في التعاملية هذه مبدأ التأديب : لا بد من تقويم المعوج ؛ والعفو مبدأ جزيل النفع . وفي جميع الأحوال فإن القسوة احياناً تكون نافعة . فالتشديد على فرد يرشده ويرشد الآخرين . ومن ذاق طرفاً من العقوبة لن يكرر الزلة ، بل وحتى اذا كررها فلا داعي لليأس من صلاحه وعودته الى الرشد . اما الذي يقوم بمعصية شديدة فالرأي يقضي بتدبر الوضع : إما طردُ العاصي حتى لا يفسد سائر الخدم ، واما التساهل . . . وهكذا فإن المبادىء التي تقود سياسة السيد تجاه خدمه تنبع من مصلحة السيد : فالتساهل ينفعه ، ومعاملتهم بالرفق تعود عليه

خيراً ونفعاً ، والتسامح معهم يكون في مصلحته . ومهما يكن فإن ابن سينا ينطلق من واقع اجتماعي ، ويرسم قواعد النجاحية في ميدان اجتماعي او في مجال من مجالات الحكمة المنزلية . ولا نلاحظ أن الكاتب يفصِّل في وصايا عربية كثيرة تدعو لمعاملة « الرقيق كأخ » ، وصديق ، وشريك ، وان يلبس من لباس سيده ، ويأكل ما يأكله سيده . . . كذلك فلم يتطرق ابن سينا الى طرق تحرير الرق التي دعا اليها الدين والتعامل الاجتماعي في العصور العباسية ، والسبب هو ان الشيخ الرئيس يأخذ قضية الرق لا من جانبها الفقهي (تحرير الرقيق ، معاملتهم وفق الوصايا الدينية الانسانية) ، ولا من جانبها التشريعي او الاقتصادي . فهو توقف عند التعاملية الناجحة التي تؤمِّن إبعاد الخلل ، وحسن تدبير ما هو قائم ، حتى تكون سياسةُ الخدم رشيدةً قديرة . كان على الغزالي أن يتوسَّع في مختلف جوانب تلك الظاهرة .

٨ ـ سياسة الرجل والدَيْه ، والجار والقريب :

سوف نجد نصير الدين الطوسي[١] ، احد كبار المتأثرين بابن سينا ، يتوقف مطولاً عند سياسة الرجل والدَيْه . فقد افرد داخل الحكمة المنزلية ميداناً خصصه للتعاملية الناجعة تجاه الوالدين[٢]. في هذا المجال قدَّم حكماؤنا وصايا داعيةً الى حسن معاملة الاب والام ، وارشادات تجعل الانسان يؤدي واجباته ازاءهما بوعي وطاعة . فمحبتهما ، واحترامهما ، والرفق بهما ، وما الى ذلك من مبادىء يُكثِر منها الفقهاء والوعّاظ والآدابيون ، قواعد قَمَّشها الطوسي مستنداً الى آيات قرآنية والى أحاديث نبوية وأقوال مأثورة . وهكذا تأتي التعاملية هنا ، كما هي في الاقسام السابقة ، مجموعة من الوصايا المتميزة بالنزعة الانسانية والتراحم بين ذوي القربى واحترام المتقدِّم في السن والعناية به . هنا نجد الكثير من المذهب الانساني ، ومن طريقة الكتابة ، ومن الآدابية ، والتوجهات المميزة في القطاع الاخلاقي والوعظي داخل حكمتنا التراثية .

---

(١) را : أدناه ، الفصل الحادي عشر .

(٢) لكن ذلك لا يعني إغفال تلك القضية في أماكن خارج ميدان الحكمة المنزلية .

الفصل الخامس

الخير في الفعل والعلائق والانسان عند مسكويه

«عقول الأمم كلها تتوافى على طريقة واحدة. ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغيّر الأزمنة؛ ولا يردها رادٌّ على الدهور والأحقاب» (الحكمة الخالدة، صص ٣٧٥ - ٣٧٦).

«واعلَمْ أن العقل متوجِّهٌ أينما وجِّه له؛ وله غناء أينما صُرِف، وبعض مصارفه أنفع من بعض: فإذا صرِف إلى الدين أحكمه وتفقه فيه، وإذا صرف إلى الدنيا أغنى بها واحتال فيها... فإياك أن تعدله عن رشد، أو تصرفه إلى غيّ عامداً أو مخطئاً» (م.ع.، صص٢٨٦ - ٢٨٧).

«وأما محبة الحكماء فهي أشرف وأكرم من محبة الوالدين لأجل أنّ تربيتهم هي لنفوسنا؛ وهم الأسباب في وجودنا الحقيقي، وبهم وصلنا إلى السعادة التامة».

ان الحكيم «والد روحاني، ورب بشري» (م. ع. ، ص ١٣٤).

الحكمـاء ثـوار ؛ هم ثـوار على الـذات . ينتقلون بـوعي وإرادة من السـطح والمـظاهر أو الـرسوم الى الأنـا العميق وألفِيَّة الصميميـة . يختارون الحكمـة هدفـاً ووسيلة ، غاية وطريقاً ؛ فيعملون على تحقيق القيم في الذات فكراً وممارسة . وفي تراثنا كثيرون هم الـذين عبروا الجسر الى التحقق ، وانتقلوا من الضفة الى النبـع . كثيرون هم الذين بحثوا عن الحقيقة ، وفتشوا عن سر السعادة ؛ فوجدوا في الحكمة ضالتهم وطريقاً الى إعداد الانسان الحكيم ، والى الرؤية الحكيمة للوجود .

١ ـ مسكويه ، متحول الى الحكمة

نستطيع أن نـربط الفكر العملي ، أو النـظر في الحكمة من حيث هي سيـاسة وتعاملية وأخلاق ، الذي صاغه مسكويه (ت ٤٢١) بالحياة الشخصية لذلك الرجل وبالوقائع التاريخية آنذاك[١] . إننا نستطيع أيضاً الكلام عن تحول في حياة أحمد بن محمد بن يعقوب[٢] . ففي تحليلنا ، لقد حصل تطور في شخصيتـه ، ونمط سلوكه وفكره . لقد اهتدى : إنه انتقل من اهتمامات تقف عند الأنا الظاهر والحياة البذخية

---

(١) را : القفـطي ، إخبار . . . ، ج ٢ ، صص ٢١٧ ـ ٢١٨ ؛ ابن أبي أصيبعـة ، عيون . . . (نشـرة ن . رضا ، بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ١٩٦٥) ، ص ٣٣١ . ومن الدراسات الحديثة ، را : ع . بدوي ، مقدمة كتاب الحكمة الخالدة ، صص ١٤ والمابعد . عبد العزيز عزّت ، ابن مسكويه ـ فلسفته الاخلاقية ومصادرها ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٤٦ . محمد أركون ، مسكويه (بالفرنسية ، منشورات فِرنْ) .

(٢) لم يكن طويل الباع في الفلسفة النظرية (بدوي ، ص ١٧) او انه لم يكن ذا عقلية فلسفية (بـدوي ، ص ١٦) . فقد انتقده من معاصريه التوحيدي وابن سينا . واتُّهم أيضاً بالبخـل ، والحرص عـلى طلب متع الدنيا ومعاشرة ذوي النفوذ . فهل من ثمت هو غير صادق في مدحه للحكمة أو في قوله بالاهتداء اليها ؟

الخارجية الى مستوى أعلى والى حيث محاسبة الذات ، والانهماك بالفكر ، واتساع الوعي بأهمية النظَر[١] . ليس موضوعنا البحث في ذلك الاهتداء، وليس حكمنا هنا قِيمِيّا ؛ لكن تلك الظاهرة تستحق الدراسة كي نفهم مسكويه وتأثره بالحياة السياسية الاجتماعية القلقة ـ والغنية بالفكر أو بانتاجِ ثقافة ـ التي تميز بها القرن المسكويهي ، حُكْم البويهيين[٢] .

إن معاصري مسكويه من الكتّاب ، والوزراء الذين عرفهم ، والوظائف التي قام بها ، عوامل اجتماعية كان لها مساهمة فعالة في تعزيز تربيته لنفسه وإعادة تكوينها بطريقة أرفع وربما ، فيما نرى ، على عكس ما أراده له أبوه بل وما عاشه ذلك الأب عينه الذي رفضه : رفض ثقافة وتوجهات مسكويه . وفي زعمنا أيضاً أن الرجل هذا كان بمستوى ذكائي رفيع ، على عكس التهمة بالغباء الموجهة اليه من ابن سينا[٣] . وكان ، بَعْد أيضاً ، مثقِّفاً لذاته بذاته . لقد رفع نفسه بنفسه ، وأعطى أسلوبه في الحياة اتجاهاً اختاره بوعي وارادة . لعله أراد أن يحقق في نفسه الصفات التي تُطلب من الحكيم . سعى الى الحكمة ، وأراد أن يكون حكيماً . أزمع على أن يجتاف فضائل وسلوكات الانسان المستعلي ، وأن ينظر بحكمة الى الحياة[٤] . وقد نجح : حقق في نفسه ما ارتآه لها ؛ ورسَمَ القيم التي وافق عليها ، وبالعكس . هل كان صادقاً ؟ ليس جواب ، هنا والآن .

---

(١) نتذكر التوحيدي . وقد نتكلم عن تمرد نفسي عند مسكويه على أبيه (الأب هنا ممثل للأنا الظاهري) .

(٢) أشار مسكويه الى القلاقل والاضطرابات التي عرفها عصره . وتكلم عن حياة لذائذ عاشها . ويظهر أنه لم يكن كابن سينا شجاعاً لا يخشى أن يكتب عن نفسه وقائع ليست رفيعة من الوجهة الخلقية والسلوك المثالي . را : ج ٢ ، تجارب الأمم .

(٣) وتحامل أيضاً على مسكويه معاصر آخر هو ابو حيان التوحيدي ، وحتى العامري . ويبقى أن مسكويه ، نظير ابن سينا ، نبغ باكراً . لقد تحول ابن سينا بعد أن ضَعُف ومرض ؛ أما مسكويه فقد تحول مبكراً وفي بدايات الحياة وأوج القوة . الثاني تحولُ أقدر ، وأعمق .

(٤) كان مسكويه يقدم نفسه « صاحب فضائل» ، ورَجُل حكمة وأخلاق رفيعة . نرى ذلك في رد مفحم على تحدّ علمي وجّهه اليه ابن سينا ، وفي مقدمات بعض كتبه إذْ يتكلم عن جهاده لنفسه وفطامه لها وارتضائه «الأدب الحقيقي» لسلوكه وفكره . را : دستوره الأخلاقي .

إن مسكويه ، الذي قلنا إنه تحَوَّلَ الى الأخلاق الرفيعة وارتضى الحكمة دستوراً ، كَتَب في مجالات عديدة ، وتميز بالموسوعية . اهتم بالتاريخ ، والكيمياء . الا ان اهتمامه الأكبر كان بتحقيق « الفوز » ، بتمثل الحكمة وبالدل عليها والاشارة الى طريقها . فهو حكيم في سيرته اليومية ، وفي كتاباته[1] ؛ وهو أيضاً حكيم بمعنى أنه أراد تعليم الحكمة وأن يهدي الناس الى ما ارتضاه لنفسه[2] . وتلك ميزة كبار الرجال : يعلّمون بالقدوة والمَثَل ، ويقتدى الناس بسلوكهم وليس فقط بفكرهم . لقد سعى الى السعادة ، وجعلها هدفاً له . . . فالسعادة ، التي هي الأخلاق أو تهذيب الاخلاق ، هدف أعلى للفرد والمجتمع . وبذلك يكون كاتبنا قد وَحَّد السعادة والفضيلة . جعلهما واحدا ؛ إنهما الحكمة . فما هي ، بعد ما سبق ، الحكمة التي تمزج السعادة بالفضيلة وترى الفضيلة سعادة وبالعكس ؟

في عصر مسكويه كانت المعرفة الفلسفية في أوجها ، وفي إستقرار . وكان العمل الفكري في نضج وخصوبة . ظَهَر مسكويه قديرا ، ذا منزلة ، ممتلكا . يتجلّى في « الحكمة الخالدة ـ جا ويدان خرد » النفاذ في الذهن الساعي الى ملاحقة فكرة واحدة بعمق وشمول متلازِمَيْن .

٢ ـ البحث عن الخير عند مسكويه

شددنا في دراستنا للحكمة العملية على الارتباط الوثيق بين النظر والعمل ، بين الماورائيات والسلوكات . وقد قلنا انْ لا فهم يكون كاملا للفعل السياسي ، أو للاجتماعي والثقافي ، عند الكندي أو الفارابي ، إنْ لم يؤخذ مقرونا وداخل ترابط عضوي مع الفلسفي أو الماورائي أو النظر الفكري للوجود والمآل ؛ ويقال ذلك أيضاً

---

(١) حتى عمله في مجال التاريخ كان ذا هدف خلقي . فقد وضع للتاريخ وظيفة تهذيبية : جعله للعِظة وأخْذ العِبرة .

(٢) ملحوظ بوضوح إهتمام مسكويه الأول بالكتابة في مجال الحكمة . فكتبه كثيرة في ذلك الميدان (را : لائحة كتبه في : ياقوت . أو : بدوي) .

في دراستنا للفكر الاجتماعي السياسي ، أو للحكمة العملية ، عند مسكويه . كيف نبدأ ؟ فَلْنَبْدأ !

يكرر مسكويه المعروف عن تقسيم الحكمة الى عملية ونظرية : « فالكمال الخاص بالانسان كمالان . فلذلك يشتاق باحدى القوتين الى المعارف والعلوم ، وبالأخرى الى نَظْم الأمور وترتيبها . وهذان الكمالان هما اللذان نص عليهما الفلاسفة فقالوا : الفلسفة تنقسم الى قسمين : الجزء النظري والجزء العملي . فاذا أكمل الانسان الجزء العملي والجزء النظري فقد سَعُدَ السعادة التامة »[١] .

واذن الحكمة تنقسم الى قسمَيْن : نظري وعملي ، يتبعان قسمي القوة الناطقة : العالِمة والعامِلة . فالحكمة النظرية غايتها تحصيل العلم بمراتب الموجودات وحقيقتها ، بعيدا عن الشكلي والغلط ، فتبدأ بأقل الاشياء المادية لتنتهي بالعالم الالهي . فيطمئن الانسان بالحقائق وتذهب حيرته وشكّه فيها . فهذا كمال القوة العالمة[٢] . أما الحكمة العملية فغايتها تطبيق العلم النظري على فعل الانسان الارادي ليأتي صحيحا فاضلا بعيدا عن الرذائل والقبائح[٣] . فتكون قوته الناطقة حاكمةً لافعاله كافة . وغاية الحكمة النظرية هي المعرفة ؛ أما العملية فغايتها المعرفة لاجل العمل. فكأنّ الأولى هي الصورة والثانية مادة. لا أفعال صائبة دون النظر، ولا يوجد كمال نظري دون اتمامه بالعمل . ولذا فهذان صِنوان : لا يتم أحدهما إلا بالاخر . وفي ذلك اكتمال حقيقة الانسان ، وتحقيقه ما وجد لاجله .

وهكذا فان مسكويه ، على غرار المترسخ في الفكر العربي الاسلامي ، يقسم الانسان الى اثنين ثم يوحِّد القطاعين ويكاملهما . والتقسيم الاثنيني عينه نلقاه قائماً قائداً في الحكمة ، لكن مع العودة الى توحيد القسمين في قطاع حكْمي[٤] واحد هو

(١) مسكويه ، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعـلاق (بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ط ٢ ، ١٣٩٨هـ) ، ص ٥٧ .
(٢) « وهذا الكمال قد بيَّنّا الطريق إليه وأوضحنا سُبُله في كُتُب أُخَر » (تهذيب ، ص ٥٨) .
(٣) وكتاب تهذيب الاخلاق هو الموضح للحكمة العملية والمرشد الى سبيلها .
(٤) إستعمل مسكويه كلمة حِكْمي (نسبةً الى حكمة) في : تهذيب الاخلاق ، ص ٥٩ .

السعادة القصوى ، الفضيلة الاسمى ، الخير الاسمى ، الكمال الحقيقي .

تؤخذ الحكمة العملية ، التي عرضها المؤلف في « تهذيب الأخلاق » ، في أربعة ميادين أو تقسيمات هي :

- **المجتمع أو سياسة المدينة** : وتبحث في نشوء المجتمع [أو المدينة بالاصطلاح القديم] وفي طبقاته وعلاقتها بعضا ببعض ، وصفات الحاكم ودوره ، والنظام الفاضل ، ثم دور الشريعة في إرساء التكاتف الاجتماعي واستمرار الحكم والمجتمع . الحكمة هنا سعيٌ لاقامة المجتمع الفاضل السعيد أو الذي يحقق لأفراده الفضيلة والسعادة.

- **سياسة المنزل** : وتبحث في الدخل والخرج أو سياسة القوت ؛ ثم سياسة الزوجة ، فالولد ، فالخدم ، والوالدَيْن .

- **الحكمة في الميدان التعاملي** : يتطرق الى أصول التعامل ، وآداب المطاعم والمجالس ، والطريقة المثلى للسلوك اليومي للانسان ؛ ثم يبحث في مفهومي الصداقة والمحبة .

- **حكمة الميدان الآدابي أو الحِكَمي العام** : لهذا الغرض جمع مسكويه حِكَم الأمم الأربع الشهيرة في زمانه : الفرس والروم والهنود والعرب . هذا ، دون أن يظهر تعصبا لأمة ، أو لدين ، أو لعصر ومصر . فالحكمة تسمو فوق الفروقات وتتوافق عليها الأعراق ؛ بدون أن « نطمع في استيعاب الجزئيات من الحِكَم» (الحكمة الخالدة ، ص ٢٨٢) .

الفقرة الأولى : الحكمة المدنية

يوافق مسكويه المقولة المترسخة التي تحلل نشوء المجتمع ، وأسباب استمراره ، وبقاء الناس والشرائع ، انطلاقاً من مفهوم فرداني ، وأخْذٍ تصوريّ تخيلي للبشري . وهكذا فهو يعيد أقوالاً سابقة حول ضرورة التعاون ، ووجوب التلاقي أو الاجتماعُ ، وأسباب ذلك كله . وطالما أن الخيرات الانسانية كثيرة فليس في قدرة الفرد الواحد أن يحصلها بتمامها لوحده . لذا فان أناساً كثيرين يجتمعون فيتعاونوا

على تحصيلها ، ويكمل كل للآخرين ما ينقصهم . فيتمّ للجميع بتعاون الجميع كمالهم الانسي ؛ وتحصل لهم السعادات الثلاث[١] . لأجل هذا وجبت محبة[٢] الناس بعضهم لبعض ، لأنّ كلّ واحد يرى كماله في الآخر فيكون كل منهم بمثابة عضو من اعضاء البدن . وقوام البدن بتمام أعضائه ؛ وينطبق ذلك على المجتمع والجماعة[٣] .

هنا نلقى أن الانسان مدني بالطبع : الحاجة تضطره الى « مصافاة الناس ، ومعاشرتهم العشرة الجميلة » . لهذا توجّب على الانسان سلوك الفضيلة لحفظ المعاملات والأعمال المدنية من الفساد ، وكي يحقق إنسانيته ويحصّل حقيقة وجوده الالهي . وهذه الفضائل تمارَس بين الناس لا في العزلة ، وليست أعداما بل هي أفعال وأعمال . وإنْ لم تظهر أفعال الانسان وقواه صار بمنزلة الجماد والميت ، وبَطُل إمكان بلوغه للسعادة القصوى[٤] .

وهذه الفضائل على أربعة أصناف : أولها **الحكمة** وهي فضيلة القوة الناطقة[٥]، وضدها الجهل والخبث . وثانيها **الشجاعة** وهي فضيلة القوة الغضبية ، وضدهاالجبن والتهور. وثالثها **العفة** وهي فضيلة القوة الشهوانية ، وضدها الشره والخمود . فاذا عملت قوى الانسان الثلاث طبقاً لفضائلها بأن تنقاد للقوة الرئيسة عليها أي للناطقة ، حصل بذلك فضيلة رابعة هي العدالة[٦] .

ثم ينقل مسكويه هذه القوى الفردية للنفس الانسانية الى الميدان المدني ليقول بان الملك هو كالقوة الناطقة في الانسان يوجه أفعال المدينة ويقودها في الطريق السليم . لذا يجب على الطبقات المحكومة أن تنصاع لامره كي يحقق سعادتها

---

(١) تهذيب الاخلاق ، ص ٣٧ [التعاون لتحصيل السعادات] ؛ ص ٤٩ ، الخ .
(٢) اهتم الطوسي أيضاً بالتشديد على أن المجتمع يجب أن يقوم على المحبة المتبادلة . أيضاً : العامري ، السعادة والاسعاد ، الخ . والفكرة تلك كانت من الرواسخ في تفسير الاجتماعيات ؛ لم تدرَس بعد.
(٣) تشبيه المجتمع بالبدن نظرة مألوفة في الفكر العربي . والنظرية العضوانية organiciste للمجتمع موجودة عند معظم فلاسفتنا القدامى .
(٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٤٩ .
(٥) م . ع . ، صص ٤٠ ـ ٤١ .
(٦) م . ع . ، صص ٣٧ ـ ٤٠ .

وتحصل خيراتها ، لأنها في المجتمع كقوة الغضب والشهوة في النفس أي في مرتبة دنيا . ورغم أن مسكويه ينقل تقسيم قوى النفس وفضائلها عن أفلاطون إلا أنه لا يطبقها تماما على طبقات المجتمع كما فعل أفلاطون ؛ لـذا لا نراه يتكلم عن طبقـة حكام وجند وصناع قبالة القوة العاقلة والغضبية والشهوانيـة . واذا تعاون النـاس مع الملك حصلت العدالة الاجتماعية . لان الملك الحكيم يعامل النـاس كما يعـامل نفسـه ، فتكون الفضيلة ديدنه ، ويكون لـرعيته كـالأب لأولاده : يهذبهم ويؤدبهم ، ويكـون بعضهم لبعض كالأخوة . هنا يجب « أن تكون نسبة الملك الى رعيته نسبـة أبويـة، ونسبة رعيته اليه نسبة بُنوية ، ونسبة بعضهم الى بعض نسبة أخوية »[1] . ومن جهـة أخرى، «يجب على مدبر المدن أن يسوق كل انسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس ونَظَرِهِ لهم بقسمين : أحدهما في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية ؛ والآخر في تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية . . . »[2] .

والشـريعة تنـظم أمور النـاس في المعامـلات، وتفـرض العـدل في الحقـوق والواجبات . وهي في أساس كل هـذا تؤكد تـآحد النـاس وتعاونهم ؛ فتجمعهم في المناسك وفي الاعتقادات الواحدة الصحيحة ، وتضمن بذلك وحدة المجتمع وبقاءه على سنن عادلة. اذا كان هذا دور الشريعة ، فان القائم بحفظ هذه السنن هو الامام ـ وهو الملك عند القدماء ـ وهو حارس الدين وحافظ أوامره وزواجره . وأما من يعرض عن هذا المسار العادل فيسمونه متغلبا ، ولا يؤهلونه لاسم الملك . الدين وضع الهي يسـوق الناس بـاختيارهم الى السعـادة القصوى ، والملك هـو حارس هـذا الوضـع الالهي . . .[3] . هنا يستشهد مسكويه بقـول أزدشير ملك الفـرس وحكيمهم: « إن الدين والملك توأمان لا يتم أحدهما الا بالآخر . فالدين أس والملك حارس . وكل ما لا أس له فـمهدوم ، وكل ما لا حارس له فضائع »[4] . لذا فعلى الملك الحارس ان يتيقظ ويحكم صناعته . فلا يتهاون ، ولا يشتغل بلذاته عن مصالح النـاس ، ولا

---

(١) م . ع . ، صص ١٣٢ ـ ١٣٣ .
(٢) م . ع . ، ص ٨١ .
(٣) م . ع . ، ص ١٢٩ .
(٤) م . ع . ، صص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

يطلب الغلبة والكرامة الا بالحق . فاذا اغفل شيئاً من هذه الأمور وهن وسقطت هيبته ورئاسته . فتتبدل أوضاع الدين ، لانقلاب القوى الاجتماعية عن فضائلها ؛ فيأخذ الناس حجة تبرر نزواتهم وشهواتهم ، فينفرط عقد العدالة . وتزول المؤالفة والتعاون ، وتحدث الشرور والتباغض ، ويعدم تحصيل الخير ، ويبطل الغرض الشريف للاجتماع . وقد ينفرط النظام العادل الذي أوجده صاحب الشريعة ، فيُحتاج عندها الى تجديد الامر وطلب الامام الحق والملك العادل[1] .

ومسكويه في بحثه عن صفات الامام وواجباته لا يتوسع فيها كما فعل الفارابي مثلا ، ولا يتطرق الى شرعية الامام ووصوله الى السلطة : أبالوراثة أو بالتعيين والنص ؟ أبالمفهوم الالهي للولاية أو بالقوة والتغلب ؟ ومسكويه يرى أن الملك يبقى في السلطة طالما هو يقوم بواجباته المذكورة آنفاً . اما اذا قصر فيها وتهاون في امور النظام فانه يجب على الناس او على الأقل يحق لهم طلب تبديله بامام حق وملك عادل . ونلاحظ أيضاً أن مفهوم علاقة الناس بالملك هي علاقة طاعة مطلقة ، وقبول تام . فهم كأولاده ؛ هو أبوهم وهو مربيهم ، ومؤدبهم . وهو أحكم الحكماء ، وافضل الفضلاء . وهم القوى الدنيا والطبقات الدنيا التي لا يستقيم أمرها الا به . هو القوة العاقلة الحكيمة ، وهم الشهوة والغضب . هم العامة وهو أحكم الخاصة .

من المعروف أن موضوع السياسة المدنية لم يدرس بعد عند مسكويه . ونحن هنا أمام تفكير فقهي فلسفي هادىء . فمجتمع مسكويه ديني يلتزم الشريعة ، ويفترض الملك الامام على رأسه . وفي هكذا مجتمع يقدر الانسان ان يحصّل الخيرات الضرورية ، ومن ثم يحصّل السعادة . ويكون الانسان فاضلاً في مجتمع فاضل يتميز نظامه بالثبات والاستقرار[2] .

---

(١) م . ع . ، ص ١٣٠ . هنا يستعير مسكويه الموقف الفقهي السائد من تعاون الملك والدين ، السلطة والشريعة ، الملك والرعية .

(٢) يقترب مسكويه من الفارابي في النظر للحاكم المثالي أي، بشكل أدق، للامام . لكن الفارابي يتوسع . بينما ينصب الاهتمام الأكبر عند الثاني على ما هو خلقي او على الحكمة في مجال تهذيب النفس وصقلها .

الفقرة الثانية : الحكمة المنزلية

ثم إن مسكويه ينتقل من البحث في سياسة المدينة الى سياسة المنزل ، فيرى أن الرجل للمنزل كالملك للمدينة : هو سائسه وموجهه لتحصل الخيرات والسعادة . فيكون أهل المنزل كالطبقات الاجتماعية يترتب بعضها فوق بعض برئاسة الأب . وعند الانتقال الى سياسة المنزل ، التي هي جزء آخر من الحكمة العملية ، نلاحظ أن مسكويه لم يفصلها كما فعل ابن سينا، أو الفارابي قبله . لقد تعرض لاقسامها بشكل متفاوت الاهتمام في كتابه « التهذيب » . ونتذكر أن أقسام هذه السياسة خمسة هي : القوت ، وتربية الولد ، وسياسة الزوجة ، فالخدم ، فسياسة الوالدَيْن .

١ ـ سياسة القوت :

لم يعرضها مسكويه ، كما فَصَّل أسلافه . لكننا نفهم من كتاباته ، أنه يوصي في مجال القوت بعدم التبذير والتقتير ، بل بالتزام الوسط وبتحصيل الخير الضروري لدوام الصحة ؛ لأن الاكثار من الاهتمام بالمال والقنية يلهي الانسان عن تحصيل ما وجد لاجله . كذلك ينبغي تحصيل حاجتنا هذه من أعمال شريفة لا تمس بسمعتنا ، ويرضى عنها الدين والمجتمع .

٢ـ سياسة الزوجة :

وهذه أيضاً لم يتعرض لها مسكويه بتفصيل، لكنها تُستشَّفّ من كتاباته. يقول إن اللذات بين الرجل والمرأة هي بسبب المحبة بينهما . وهناك خيرات مشتركة بينهما تُبقي على المحبة اذا فقدت اللذة . هما يتعاونان على الخيرات الخارجية وتحصيل المنافع . فهنا الاسباب التي تعمر بها البيوت : المرأة تنتظر من زوجها تلك الخيرات ، فهو الذي يكتسب الخيرات . والزوج ينتظر من زوجته ضبط الأرزاق وحفظها وتدبيرها لتثمر ولا تضيع[1] .

---

(١) تهذيب ، ص١٣٠ . هنا نلقى الافكار عينها التي نجدها عند اخوان الصفا وابن سينا (ومن بعد عند الطوسي) . وهي أفكار موجودة أيضاً عند بريسون ، أو تذكّر به .

يؤكّد مسكويه ـ على غرار ابن سينا أو ما نلقاه عند بريسون ـ أن القوت هو أساس بناء البيت وقيام الأسرة . وان الزوجين يتعاونان في تلك السياسة للقوت « فمتى قصر احدهما اختلفت[1] المحبة وحدثت الشكايات ؛ ولا تزال كذلك الى أن تنقطع أو تبقى مع الشكايات والملامة »[2] . وهكذا فان مسكويه يشير ويلمح الى آراء مبذولة؛ ولا يتعرض لفلسفة العلاقة بين الرجل والمرأة على الوجه الذي عرضه قبله ابن سينا أو على نحو ما فعل الفقهاء في الميدان العائلي أو الزواجي .

٣ ـ سياسة الولد [تربيته ، تنشئته الحكيمة] :

هنا يكثر مسكويه ؛ ويقول إنه متأثر بآراء بْريسونْ[3] مما يدل على سمة في نتاج مؤلفنا هي أنه لا يشعر بغضاضة في ايراد حكماء أو الاستقاء من كل نمير . لا نتساءل هنا ، في البدء ، لماذا يعلق مسكويه أهمية خاصة على تربية الولد واقامة أحواله منذ طفولته المبكرة على الفضائل . الأهم هو أن كاتبنا يبرز منظّراً للتربية والآدابية فيجعلهما قطاعاً أساسياً من الحكمة العملية يجب البدء بهما لاشادة الفضيلة وتهذيب النفس البشرية .

يبدأ مسكويه بعرض لكيفية نمو الطفل وتطور قواه الجسدية والعقلية . وحين تكتمل قدرة التمييز لدى الولد يسمى عاقلاً . وأول ما يحدث فيه من القوة العاقلة هو الحياء ، فالحياء صفة العاقل ، ودليل النجابة والفهم ؛ وصاحب الحياء مستعد للتأديب وصالح للعناية . ولا يجب أن يُترك الولد ويهمَل . بل يُبعد عن مخالطة الاضداد ، لان نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة . فاذا نقشت بصورة وقبلتها ، نشأ عليها الصبي واعتادها (تهذيب ، ص ٦٩) .

ويجب أن تُنَبَّه نفس الطفل على **حب الكرامة** . ثم يمدح الأخيار عنده، ويمدح

---

(١) الأرجح هو : اختفت .

(٢) تهذيب ، ص ١٤٠ .

(٣) م . ع . ، ص ٦٨ . وهي أفكار بلاكبير اصالة ، ومعروفة مبذولة . بحثنا ذلك في مكان آخر . و «بْروسْنْ » لفظ صحيح للاسم اليوناني Bryson ، نظير : بريسون ، برسن ، الخ . ولا قيمة كبيرة للقول بأن المستشرق ب . كراوس هو الذي صحح اللفظة .

هو اذا فعل حسنا . ويذكَّر بالمذمة اذا أتى قبيحا ، ويؤاخذ اذا اشتهى المآكل والمشارب والملابس الفاخرة ، ويزين عنده الترفع عنها وعن اللذات جملة . ويحبب للولد ايثار غيره على نفسه في المآكل والمشارب ، ويرغَّب على الاعتدال فيها ، ويُعلَّم أن اللباس الملون للنساء أو غير لائق وأن لباس أهل التبتل الافضل هو البياض وما أشبه . وإذا رُدِّد عليه مثل هذا وتربى عليه ، ومُنع عن معاشرة الصبيان الاضداد لما بهم من النقائص والسيئات ، فانه سائرعلى الطريق القويم . . . ويكرر كاتبنا المعروف المترسخ في الفكر التربوي العربي حول التربية الخلقية المبكرة ، والترغيب بالتدين للفوز في الداريْن ، والاهتمام بالشعر والأدب والأخبار . فحول هذه النقطة الأخيرة ، يشدد مسكويه على انه يجب أن يُطالب الولد بحفظ محاسن الاخبار والاشعار لتؤكد لديه الأدب ؛ وكذلك يحذر من الاشعار السخيفة وما فيها من ذكر للعشق وأهله والتي يظنها هؤلاء ظرف ورقة طبع ، بينما هي في الحقيقة مفسِدة للاحداث . ويهتم الكاتب بالثواب والعقاب في عملية التأديب والتهذيب أو في « دستور التهذيب » . الترغيب والترهيب طريقتان مهمتان . فمن الواجب أن يُمدح اذا فعل حسنا ، ويكرّم على فعله . وانْ خالف وقتا ما ، فلا يجب ذمه بل ينبغي التغافل عنه خصوصاً اذا ستره الصبي ، فان عاد الى المخالفة فليوبخ سراً ؛ ويُحذَّر من المعاودة ، لأن تعويده التوبيخ والمكاشفة يجعله وقحاً ، وبالتالي متماديا في القبائح والرذائل[1] .

والحقيقة ان مسكويه حين يرسم التربية الاخلاقية الدينية وتأديب الصبيان ، فانه يغفل اشياء كثيرة أوردها ابن سينا مثلا : فلا تجد عنده النظر في تسمية الولد ، وحوافز التعليم ، والفروقات الفردية ؛ ولا واجبات الوالد نحو ولده في بذل المستطاع لتعليمه ، ولا مسألة انواع الصناعات واختيار مهنة للولد ، ولا اختيار زوجة وغير ذلك من الأمور المتعلقة بسياسة الرجل نحو أولاده أو بالحكمة الموجِّهة لميدان التعليم . . . ومهما يكن فان من النافع الظن بأن تركيز مسكويه على الفلسفة الأخلاقية

---

(١) م . ع . ، صص ٧٠ـ ٧١ .

للتربية يعكس معاناته الشخصية أي معرفته بمرارة ما في ترك الاولاد بلا توجيه أخلاقي منذ الطفولة . انه يتكلم كمجرب : لقد بقي إلى أن بلغ الرجولة يسلك درب القبائح ، لأنه لم يوجَّه وهو صغير . ونعرف أنه عانى الأمرَّين الى أن تمكن من اصلاح نفسه ، بعدما ادرك ما فيها من السيئات والموبقات[1] .

٤ ـ سياسة الخدم :

لم يهتم المؤلف بالحكمة التي يجب أن تقود علائق الخدم والمخدوم ؛ فهنا ايضا لم يفصّلها مسكويه . لكننا نفهم من كتاباته ضرورة تحقيق العدل ، وطلب الوسط في الحقوق والواجبات بين الخادم والسيد . فعلى السيد أن لا يكثر من أعمال خدمه ، وكذلك على الخدم الا يطلبوا الزيادة الكبيرة في استحقاقاتهم ؛ وذلك لضمان دوام التعامل بينهما .

٥ ـ سياسة الوالدين : ليست الحكمة القائدة للعلائقية مع الوالدَيْن مفصلة او مكرسة في فصل مستقل عند مسكويه . الا أننا ، ونظير ما سبق في مجال الحكمة المنزلية ، نستطيع أن نقرأها بين ثنايا كتاباته . فهو يعتبر أن الولد متى صار رجلاً وادرك ذاته ومن أوجده ، يدرك ما ضحاه والداه لأجله وما انتفع به منهما . فعلى مقدار عقله وتبصره بهذه الامور يكون تعظيمه لوالديه ومحبته لهما . وقد أوصى الله الولد بوالديه ، وذكّره بضرورة مراعاتهما . والحكماء هم آباء لنا ، وكذلك هم أيضاً المربون لنا والمعلمون . وعلينا واجبات وآداب تجاه كل هؤلاء[2] .

وإذا كانت السياسة المنزلية تحدد اطر العلاقات في اصغر خلايا المجتمع ، وهي لا تتعدى في مداها مجال العلاقات القائمة بين رب المنزل ومن معه في المنزل ، فإن الانطلاق من هذه الدائرة الى الدائرة الأوسع التي هي دائرة المجتمع

---

(١) نستطيع ، بل وهو الأفضل ، عدّ أدب المجالس والمطاعم وأنواع الآدابية الأخرى قطاعاً من التربويات .

(٢) تهذيب ، ص ١٣٤ . الحكمة الخالدة ، ص ١٣٤ . ولقد انتظر القطاع الفلسفي ظهور الطوسي حتى رأينا تخصيص باب مستقل للتعاملية مع الوالدين . بينما كان ذلك ظاهرة مألوفة مبذولة عند الفقهاء ؛ فهؤلاء اهتموا كثيراً بالواجبية في الميدان العائلي ، وفصّلوا وقسموا أيضاً : الآدابية الأقربائية والجيرانية .

انما هو لتوثيق الرباط بين المنزل والمدينة عن طريق التعاملية . وبكلمة أقل كلمات فإن التعاملية التي تنظم العائلة والحلقة الاجتماعية الصغيرةتهيء الفرد للانضباط في المجتمع . فالتعاملية اليومية في الآداب والسلوك تحددها مبادىء تشكل حلقة اخرى من حلقات الحكمة العملية . انها حلقة مهمة صاغتها هذه الحكمة لهدفِ بناء الانسان الاجتماعي المتميز بالصفات الجميلة والمحب للآخرين والمنتظم معهم في شبكة من المعايير والضوابط . حلقات الحكمة العملية تتكامل : تتناول الفرد في حياته ، وفي عائلته ، وفي علائقه ، ثم في المجتمع الوسيع ؛ وتُمَرْتِبه في تسلسل ؛ وتدعوه للطاعة .

الفقرة الثالثة : التعاملية الحكيمة او الحكمة الموجّهة للتعامل البَيْفَرديّ

في « تهذيب الاخلاق » يرى مسكويه أن الحكيم يكون مهذَّباً ، أو أن الحكمة هي التهذيب . فالعلائق بين اعضاء المجتمع تقوم على يَنْبَغيّات ترسمها الحكمة العملية ليسهل على المواطن تدبر اموره ضمن شبكة من المعايير وداخل مُجْمَل من الحقوق والواجبات . وبذلك يكون السلوك الصالح واجباً على الفرد ، وحقاً يُفرض أو يطلب لانتظام العمل وتأمين النظام العام والاطمئنان . واهتمام كاتبنا بالتعاملية ضَمَّ عدة آداب ، ويُبرز لنا آدابية تحكم نشاطات الانسان اليومية في حياته الفردية والمهنية والعائلية ، مع نفسه ومع الآخرين ومع الكل . فمثلاً :

أ/ **أدب المطاعم**(١) : يحدد مسكويه هذا الميدان بشكل مفصل . يقول إنّ أفعال الولد التي ينبغي أن يُبدأ بتقويمها هي أدب المطاعم ، فيجب ان يفهم أن هذه تراد للصحة لا للذة . إن الأغذية كالأدوية تجري في العروق لتجديد الحياة ؛ فلا يجب الاستكثار منها كي لا تضر . ولذا يحظر عليه الشره ؛ ويُرغَّب في الاقتصاد في ألوان الطعام ، وإنْ أمكن فعلى لون واحد . ثم يرسم الكاتب لياقات ، وقواعد

---

(١) يقدم مسكويه هذا الآدابية على أنها جزء من التربية . وهي فعلاً ، على نحو ما ذكرنا أعلاه ، تربية أو تأديب .

سلوكية واجبة حول الأكل: فمثلاً، إذا بادر الصبي إلى الطعام مع غيره عليه أن لا يحدق بالوانه كثيراً ، ولا يبادر بالأكل قبل غيره ، ولا يأكل بسرعة ، ولا يقضم اللقمة ، ولا يبتلعها قبل مضغها جيداً ، ولا يلطخ يده ولا ثوبه . . . ولا يتتبع او يلحظ من يؤاكله ؛ كذلك عليه أن يضبط شهوته ليقتصر على أدون الطعام ، وان يأكل الخبز القفار في بعض الاحيان (تهذيب، ص ٧١) .

وينبغي له ان يستوفي في غذائه بالعشي ؛ فإن استوفاه في النهار تكاسل وتلبد فهمه ، ومال للنوم . وينبغي منعه عن اكل اللحم في أغلب الأوقات ، لضمان تيقظه ونشاطه ؛ وأن يتناول اقل القليل من الحلواء ، لأنها تؤدي بجسمه للانحلال وتعوده الشره . كذلك يُعَوَّد الا يشرب خلال الطعام ؛ ويمنع بتاتاً عن الخمرة والمسكرات لأنها تضر بدنه وتعرضه للتهور والقيام بالقبائح .

وإنْ حضر مجالس الشرب فتلك التي اهلها ادباء فضلاء . أما غيرهم فلا ، كي لا يسمع الكلام القبيح والسخافات[١] .

. . . وينبغي الا يأكل بعد فراغه من وظائف الادب التي يتعلمها ، وتعبه تعباً كافياً . ومن القواعد الأخرى الواجب اتباعها للظهور بمظهر المؤدَّب تعليم الولد أنه ينبغي عدم النوم نهاراً ، ولا يكثر منه في الليل ، ويمنع عن الفراش الوطيء حتى يطلب بدنه ويتعود الخشونة ؛ ولا يتعود الخيش والاسراب في الصيف ولا الأوبار والنيران في الشتاء. ويعود الحركة والمشي والركوب والرياضة حتى لا يتعود أضدادها[٢] . . .

ب/ أدب الملابس : هنا أيضاً يقدم لنا مسكويه الصورة المثالية للرجل المؤدب في العصور القديمة . وهنا نجد تأثير كتب الآيينات او المرايا وآدابية التعامل الاجتماعي . فمن الفعل التربوي الهام أن يعوّد الولد الا يكشف اطرافه ، ولا يسرع

---

(١) حاولنا في مكان آخر تفسير معنى مجالس الشراب المباحة ، وتساءلنا كيف يتيح متدينون (ابن سينا ، نصير الدين الطوسي ، الخ) لأنفسهم إباحة حضور مجالس الشرب .

(٢) تهذيب ، ص ٧٢ . وهنا اشارة الى منافع التربية الرياضية والاعتناء بالجسد عند المتعلم .

في المشي ، ولا يرخي يديه . الأصح هو أن يضمهما إلى صدره ، ولا يربي الـولد شعره ، ولا يُزَيَّن بملابس النساء ، ولا يلبس خاتماً إلاّ عند الحاجة ، ولا يفاخِر أقرانه بأملاك والديه ؛ بل يتواضع لكل أحد ، ويكرم كل من يعاشـره . ولا يستعمل شـرفاً كان له أو سلطاناً لأهله ليحقق مآرب خاصة تضر بإخوانه وأقرانه ومعارفه[1] .

ج / **أدب المجـالس** : هنا أيضـاً ميدان كتب فيـه كثيراً الآدابيـون ، ومقمشـو الوصايا ، وكُتّاب السلطان والآيينـات . لا مجال للتفصيـل ؛ لكن مسكويـه وان يكرر المعروف يتلذذ ويقيم نفسه حكيماً واعظاً . يقول : ينبغي ان يعود الولد أو انسان الغد على احترام نظافة مجالسه ، وتقدير جلسائه . فمثلاً لا يضع رجلاً على رجـل ، ولا يسند رأسه على يده ، لأن ذلك علامة الكسل . ويُعوَّد على أن لا يكـذب ، وأن لا يحلف . ويُعوَّد قلة الكلام ، ولا يتكلم الا جواباً ؛ وأن يستمع اذا حضر من هو اكبر منه (قواعد اسلامية في السلوك الحسن ، وفي اللياقات الاجتماعية) .

. . . ويجب أن يُمنـع من خبيث الكلام ، ومن السب واللعن . يعـوّد ظريف الكلام وحسنه ، وجميل اللقاء وكريمه . ويمنع من سماع أضدادهما من غيره . ويعود خدمة نفسه ، ومعلمه ، ومن هو اكبر منه . . .وهناك آداب اسلامية اخرى كثيرة تورد لتعليمنا حسن التصرف. ويرى المؤلف أن أولاد الأغنياء أكثر حاجـة إلى هذا الأدب من الفقراء ، بسبب محيطهم المترَف .

هـذه التعاليم الكثيـرة تعود ، كمـا يظهـر ، الى التـأديب الاجتمـاعي وتنشئة الشخص الحكيم. وهي متنوعة تتوجه الى الراشد العاقل القادر: فمن آدابية الولد اذا ضربه المعلم ان لا يستشفع بأحد ولا يصرخ ، لأن هذا عمل من يؤتي القبائح . ومن الادلة على ان المقصود هو النخبة والتزهيد عادات مثالية : يعود أن يكـافيء اقرانـه باكثر مما قدموه لئلا يتعود الربح . وكذلك يبغّض اليه الذهب والفضة ، لأن محبتهما آفة أكثر سماً من السموم المعروفة. وينبغي أن يلعب لعباً جميلاً، دون ألم أو تعب في

---

(١) م . ع . ، ص ٧٢ . يُستطاع هنا استخـلاص صورة للسلوك المثـالي آنذاك . وهي هنـا صورة الـرجل الحكيم ، ومرآة تعكس المذهب الانساني والتعاملية اللائقة في العصور الاسلامية القديمة .

بعض الأوقات ليستريح من تعب الأدب ؛ ويعود طاعة والديه ومعلميه ومؤدبيه ، وان يجلهم ويعظمهم .

وهذه الآداب هي للصغار انفع مما هي للكبار ، لأنها تنشئهم ، وتعودهم تجنب الرذائل ، فيسهل عليهم من ثم ما تحده وترسمه الشريعة والحكمة . ويعتادون ضبط النفس عن القبائح ، وتكفّهم عن الانهماك او التفكر فيها ، وتشوِّقهم الى مرتبة الفلسفة العالية وتُرَقيهم الى الأمور المعالي : من التقرب لله ومجاورة الملائكة ، مع حسن الحال والتدبير في الدنيا ، وقلة الأعداء وَكَثْرَة الاصدقاء . ومن الينبغيات أيضاً أن يفهم أن الغرض الأخير من أغراض الناس في ملذاتهم وقنياتهم هو حفظ الصحة بالبقاء على الاعتدال والتهنّي بنعم الله ، والاستعداد لدار البقاء والحياة السرمدية . كذلك علينا معرفة أن حقيقة اللذة خلاص من ألم وراحة من تعب . فإذا عرف الانسان ذلك وتحققه ، وتعود الرياضات ، حفظ نشاط الجسم والنفس .

تلك الأمور صعبة على الغني لاحتفائه بالغواية لما يملك ، ولصعوبة لجم الرغبة في الملذات والاستزادة منها . أما الفقراء فإن تلك الأمور تكون هيئة عندهم ؛ فهم قريبون الى الفضائل . وحال متوسطي الحال هي بين هذين . ويروي مسكويه أن ملوك الفرس قد تنبهوا إلى مخاطر إبقاء اولادهم بين الحاشية بسبب تفشي الملذات والموبقات في القصر؛ لذا كانوا يبعدونهم الى النواحي القاصية حتى يربيهم أهل الجفاء والخشونة فيتعودوا الاخلاق الجميلة ويبتعدوا عن الرذيلة . ثم ، بعد ذلك ، ينهي مسكويه كلامه بأن تلك هي الطرق المحمودة في تربية الأحداث وتهذيبهم . فمن نشأ على غير هذا لم يُرْجَ تَأدّبه ولا صلاحه . ولا ينبغي محاولة ذلك معه ، لأنه صار كالخنزير . فنفسه العاقلة تصير خادمة للغضبية والبيهيمية ؛ ولا يمكن صَلاحه إلا إذا كان عالماً بقبح سيرته ، ذامّاً لها ، عازماً على الاقلاع عنها . فمثل هذا يرجى صلاحه وعودته الى الفضيلة : بالتوبة ومصاحبة أهل الحكمة[1] . وهذا هو حال مسكويه ؛ فقد اهتدى الى الحكمة بأن أعاد بناء نفسه وفق معايير رفيعة .

---

(١) تهذيب ، صص ٧٢ ـ ٧٥ .

إذا حصلت للرجل هذه التربية الصالحة ، ووعى معناها وضرورتها ، فإنه يكون بذلك عادلاً مع نفسه ، حيث ان العدل مع النفس هو الفضيلة الرابعة الناتجة عن حصول الفضائل الثلاث من حكمة وشجاعة وعفة . وبعد حصول هذه العدالة مع النفس ينبغي أن تحصل أيضاً مع اهل الانسان وعشيرته ، لأن هذا ضروري في تحصيل الخير الموصل الى السعادة[1] . بكلمةٍ أخرى ، العدالة ضرورية في الحلقات المتمرتبة طاعةً ومكانة : قوى النفس ، أفراد الأسرة ، العلاقات البَيْفردية ، المدينة . والنجاح إن تحقق في إحدى تلك الحلقات وفَّر السياسة الحكيمة في الحلقة الأرفع ؛ وهكذا هكذا . تلك نظرة في التماسك سادت الفكر العربي النمطي ؛ وقادت حضارات كثيرة قديمة ؛ تغذت من ظروف تاريخية ووعي دينيّ حادٍّ يحكم عالميّ الغيب والشهادة بتسلسلٍ وهرمية .

بعد تلك الملاحقة التي أبدت الحكمةَ العملية نظراً في الفعل والعلائق والمصير ، وبحثاً في السلوكاتِ داخلِ المواقف وتفتيشاً عن النجاح والمعافاة ، ماذا ستكون أقسام التعاملية التي تحقق الخير والفلاح المنشودَيْن ؟

---

(١) م . ع . ، ص ١٢٣ .

القسم الأول

المحبة في المجتمع وفي التعاملية

يكرر مسكويه أن الانسان اجتماعي بالطبع . يتعاون مع الآخرين ، ويتشارك . إن نظام التعاون الذي يجمع الافراد هو المحبة ؛ وهي فضيلة اساسية لصلاح احوال المتعاملين . فإذا أحبوا بعضهم بعضاً تناصفوا ، وتقاسموا الخيرات ، وتم التعاضد الاجتماعي . اذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة حصّلوا محبوباتهم ، وحققوا مطالبهم ؛ وأنشأوا الآراء الصائبة بتعاون عقولهم . وهذه الآراء هي بنظر مسكويه في غاية الصواب ؛ وهي أشرف غايات اهل المدينة[1] .

أصناف المحبات كثيرة ، وان كانت ترتقي الى وجه واحد ؛ فهي على أربع أنواع تبعاً لأسبابها : أولها ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً ، وسببها اللذة . وثانيها ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً ، وسببها الخير . وثالثها ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً ، وسببها النافع . ورابعها ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً ، وسببها متركب من اللذة والخير والنافع . وهذه «المحبات تحدث بين الناس خاصة لأنها تكون بإرادة ورويّة» (تهذيب ، ص ١٢٦) ؛ فلا محبة الا بين البشر .

والصداقة نوع من المحبة لكنها اخص منها . والعشق أخصّ من المودة وهو افراط المحبة ، ويقع بين شخصين اثنين . يقع فقط لمحب الخير بافراط ، ولمحب اللذة بافراط . الأول محمود ، والثاني مذموم . والصداقة بين الأحداث تحدث لأجل اللذة وتتجدد بتجددها ، وتنصرم بانصرامها . أما بين الشيوخ فتحدث للمنفعة المشتركة ، وتدوم بدوامها وتنقضي بانقضائها[2] .

---

(١) تهذيب ، صص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(٢) م . ع . ، صص ١٢٥ ـ ١٢٦ قا : أدناه ، الطوسي .

والمحبة الإلّهية هي علاقة العبد بخالقه ؛ سببها اللذة المفرطة المتحولة الى عشق تام شبيه بالوله . وهي المحبة المعروفة عند بعض المتألهين ؛ وهي التي يقول فيها أرسطوطاليس حكاية عن أبرقليطس : بأن الاشياء المختلفة لا يمكن ان تتآحد . اما الأشياء المتشاكلة فتشتاق الى بعض . ويقول مسكويه في هذا إن الجواهر البسيطة اذا تشاكلت واشتاق بعضها الى بعض تآلفت واتحدت كشيء واحد . اما الأشياء ذوات الهيولي فقد تتلاقى بالتماس دون الاتحاد والتآلف [قا : نظرية المشاكلة] .

وهذه المحبة الإلّهية لا تنقص ولا تزيد ؛ ولا تكون الا للاخيار . اما المحبات الأخرى فقد تحصل للاخيار وللاشرار ؛ وتنتقص وتتبدل لأن سببها هو الانس البشري . فالانسان آنسٌ بالطبع ، وليس وحشياً أو نفوراً[1] . وكذلك فإن المحبات دون الإلّهية هي كما قلنا تكون بين كافة البشر على اختلافهم ، وهي تتنوع وتتفاضل بحسب اسبابها . إنْ كانت أسباب المحبة واحدة لدى المتحابين فإن المحبة تكون متساوية ؛ وذلك **كمحبة الاخيار والحكماء** بعضهم لبعض ، ومحبة تلاميذهم لهم ، لأن غرض هذه المحبة هو إلتِماس الخير والفضيلة والمعرفة . وهنا يذكر محبة الوالدين للولد ، ومحبة الولد للوالدين . . . وقد تكون الأسباب مشتركة بين المتحابين . ولكن قد يزول بعضها ، ورغم ذلك تبقى المحبة . وهذا كالمحبة الزوجية ، فقد تزول اللذة كدافع لها ، ورغم ذلك تبقى المحبة ؛ وذلك لإسبابٍ مشتركة أخرى هي المنافع المعيشية والخيرات المتنوعة التي بها تقوم البيوت وتعمر . فالمحبات ذات الاسباب المشتركة بين المتحابين تبقى ببقاء المنافع . اما المحبات ذات الاسباب المختلفة بين المتحابين فهي سريعة التحليل والانقضاء مثل المحبة بين المغنّي والمستمع ؛ فالأول دافعه المنفعة والثاني دافعه اللذة . ومنها أيضاً محبة العاشق والمعشوق ، والرئيس والمرؤوس ، والعبد والسيد ؛ ومنها محبة المحسن والمحسن اليه . وهذه الانواع تسمى بالمحبة اللوامة ، لأنه لا يحصل عدالة بين طرفيها في الأخذ والعطاء الا بصعوبة .

---

(١) تهذيب ، ص ١٢٨ .

ومن أنواع المحبة أيضاً **محبة الاخـوة** . وسببها كـونهم من أم واب وفي بيت واحد ، ودوام تعاشرهم والفتهم . وباختصـار ، نلخِّص فنقول إن المحبـات التي لا تدخلها الآفات ثلاث : المحبـة الإلّهية ، ومحبـة الحكماء ، ومحبـة الوالـدين . اما الأنواع الباقية فهي متغيرة . وجميع الأنواع ذات فعالية في حياة الفرد وفي المجتمع . فهذا التمرتب لحقيقة المحبات ومراتبها إذا نُقض أفسد النظام الاجتماعي والفضائـل والقيم ، وأبطل الصداقات والخير المشترك بين الناس[1] . والآن ، وبعـد أن انتهينا من مبحث المحبـة ، نعود الى الكـلام عن الصـداقـة التي هي « أخص المحبـة» . وهنا ، في الصداقة وفي المحبة ، يقول لنا مسكويه انـه يستقي من أرسطو . بـل ان كاتبنا يستشهد بأرسطو حتى في أحوال وأفكار مبذولة يعرفهـا القاصـي والـداني وكان لأرسطو السبق في صياغتها بشكل نسق مُحْكَم .

(١) تهذيب ، صص ١٣٠ ـ ١٣٣ .

القسم الثاني
دور الصداقة في التعاملية

معروف أن الانسان محتاج الى الصديق . يُحتاج لمعاونته عند سوء الحال ، ولمؤانسته عند حسنه . يتساوى في هذا كل طبقات الناس . ويقول الجميع بأن احداً لا يمكنه العيش بدون المودة والصداقة ولو ملك الكنوز . فكل هذه لا تنفع صاحبها إن أصابته مصيبة في صديقه ، لأن صديقك هو أنت . وسواء أكان أخاً أو نسيباً أو ولداً او صاحباً ، فلا شيء يقوم مقام الصديق الوفي المخلص . انه أعظم النعم . لذا يجب ان نعرف كيف نطلب الصداقة ، ومن ثم كيف نحافظ عليها[1] .

وحول شروط **اتخاذ الصديق** يأخذ مسكويه بآراء سقراط فيقول : إن من يمكن أن تتخذه صديقاً هو من كان في صباه صالحاً مع **أقرانه** وأهله ، وكان شاكراً نعمته . ثم انظُرْ كيف حاله مع أصدقائه ، ثم انظُرْ في احواله وتثبت فيه ان لا يكون ميالاً الى الراحات والبطء في الحركة . لأن هذا يميله الى اللذات ، وعدم القيام بالواجبات . وعلى مذهب المتصوفة او الحكمة القديمة ، يجب ان لا يكون محباً للذهب والفضة بل مستهتراً بهما ؛ وأن لا يكون محباً للرئاسة والتغلب ، لأن مثل هذا الرجل لا ينصف اصدقاءه ولا يساويهم بنفسه . ويجب أن يكون من تود اتخاذه صديقاً مستهزئاً باللحون والغناء وضروب اللهو والمجون، لأن هذا يشغله عن مساعدة أصدقائه . هنا يختتم مسكويه حكمته في مجال الصداقة بالقول : إذا وجدتَ شخصاً بهذه الصفات فاعلم بأنه خير صديق[2] . بعد ذلك تلي قضية الاحتفاظ بالصديق . ان الاكثار من الأصدقاء ، يقول مسكويه ، يؤدي إلى العجز عن إيفاء حقوقهم عليك ؛ وذلك

---

(١) م . ع . ، صص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

(٢) م . ع . ، ص ١٤١ .

لاختلاف مطالبهم وتنوعها . وهذا يؤدي الى استيائهم منك ، وبالتالي ضياع صداقتهم ؛ وعندها تبقى وحيداً . لذا ينبغي عليك التقليل من الاصدقاء ، لكي تحفظهم عندك . ومن القواعد يُذْكَر أيضاً : احذر ان تعادي صديقك ، بل يجب أن تتفقده في أحزانه . وفي رخائه يجب أن تلقاه بالوجه البشوش ليرى السرور في أعضائك وحركاتك لتزداد مودته لك . وينبغي أن تفعل هذا مع اصدقائه ومحبيه وانسبائه وكل من يودهم ؛ وذلك بصدق . ودعه يشارك في سرائك ، وشاركه في ضرائه ، وواسيه بنفسك ومالك ، وتعرف بنفسك الى شجونه وهمومه ، دون ان تنتظره ليعرّفك بذلك . وإنْ بلغتَ مرتبة أو سلطاناً فلا تتكبر على أصدقائك ؛ وإنْ أحسستَ أنهم أنقص منك فكي لا يلحظوا فيك تغيراً لا تنقطع عن المودة بينكم .

واحذر المراء معه ، أو تصغيره ، أو تحقيره ، او تبيان عيوبه أمام الناس . ولا تقبل من احد أن يذكر عيباً له امامك ؛ لأنه إنْ بلغه ذلك يعلم ان هذا رأيك فيه وليس فقط رأي الآخرين . واذا عرَفتَ عيباً فيه فوافقه موافقة لطيفة ليس فيها غلظة ، فإن الدواء الرفيق يفعل ما يفعله القطع والبتر . دَعْهُ يحس بشكل غير مباشر بعيوبه . واذا سكتَّ عنها أو لم تنبهه عليها فلستَ الصديق الصدوق الناصح . وان كنتَ متحلياً بعلم أو أدب ، فعرّفه اياه ولا تكتمه ؛ فإن كتمتَ عنه فإما لأنك تحتقر صديقك ، أو لأنك غير متمكن في علمك أو أدبك هذا وتخاف انكشاف أمرك عند العامة . وهذا لا يجوز أن يحصل بين الأصدقاء . وَبَعْدُ ، بَعْدُ أيضاً ، احذر النميمة والدسائس والأكاذيب التي يبذرها الحساد بين الاصدقاء ؛ ولا تعاتبه قبل أن تتأكد من ذلك ، وطبعاً بشكل لطيف تكون المعاتبة[1] . لقد صاغ مسكويه ، هو ثم التوحيدي ، النظرية العربية في الصداقة : أكثر الكلامَ هنا حول الوحدة والتوحيد ،حول الألفة والتشابه والتشاكل . . . وكانا في ذلك معبِّرَيْن عن تلك الرغبة العامة العارمة باللّمّ والجمع ، بالتلصيق والألفة ، بإقامة اللحمة والتماسك في الفرد والمجتمع والعلائق.

---

(١) تهذيب ، صص ١٢٨ ـ ١٢٩ . آراء مبذولة في الفقهيات كما في الحكمة العملية بشكلٍ عام .

القسم الثالث
دور المحبة والشريعة في العلائق والحكمة

إذا كانت طبيعة الانسان ترغب في الالفة والمحبة والأنس ، فينبغي أن نحرص على ذلك ونعززه مع أبناء جنسنا . وهذا ما وضعته الشريعة وسعت الى تعميقه بواسطة العادات الجميلة والاجتماع في المآدب والمناسك وغيرها . إن الشريعة فرضت اجتماع الناس خمس مرات في اليوم ؛ وفضلت صلاة الجماعة على صلاة الآحاد«ليحصل لهم هذا الانس الطبيعي» وكي تؤكده لهم بالاعتقادات الصحيحة التي تجمعهم . تجمع الناسَ الشريعةُ مرة كل اسبوع في صلاة الجمعة ، ثم تجمعهم في الحج ليلتقي المسلمون من مختلف الانحاء ؛ وكل هذه انما لتوكيد المحبة والالفة بينهم[1] . ان للتكاليف الدينية وظائف اجتماعية هي ، عند مسكويه ، تعزيز الروابط بين الناس وإشادة المجتمع القوي المتضامن .

ويقول مسكويه في نهاية بحثه في المحبة والصداقة بأن من غشهما هو أسوأ ممن يغش الدرهم والدينار . فالمحبة والصداقة المغشوشتان تنحلّان وتفسدان سريعاً ، كالدينار المغشوش . لذا فإن العاقل يتعاطى نمطاً واحداً في ارادة الخير ؛ ويفعل أفعاله من أجل ذاته ؛ ويرى خيره عند غيره كما يراه عنده ، فصديقه يراه بأنه هو هو . وسائر معارفه واجبٌ عليه أن يجعلهم أصدقاءه بالسلوك نحوهم مسلك الاصدقاء . فإن هذه هي سيرة الرجل الخيّر الفاضل في نفسه ، وفي رؤسائه ، وأهله ، وعشيرته ، وأصدقائه[2] .

رأينا ان الصداقة والمحبة تعمّقان معنى التآلف الاجتماعي ، وهما وسيلة

---

(١) تهذيب ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

(٢) م . ع . ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .

لتحصيل الخير . ولذلك فإن المحافظة عليهما تتطلب منا جهداً كثيراً ، وذلك بسبب طبيعتنا الانسانية الناقصة ووجودنا في عالم الكون والفساد . ولا بد من ان نكون داخل مجتمع كي نسعد أو كي نحقق الفضائل . . . فالسعادة الانسانية لا تقوم بالعزلة والتفرد كما يفعل بعض المتزهدين في المغاور والجبال . لكنها تقوم بين الاصدقاء والاخوان أي في المجتمع حيث تظهر الفضائل من خلال التعاملية اليومية مع الآخرين ، وحيث تحصل الخيرات بالتعاون . لذا فالكسل لا يؤدي الى السعادة والخير ، بل يؤدي إليهما العمل والكد وسط الناس . واذا كانت الفضائل الاخلاقية كالصداقة والمحبة ، وفضيلة العفة والشجاعة والعدالة ، لا تقوم كلها الا بالنفس وبالافعال ، فإن الفلسفة او محبة الحكمة تختص بجوهر الانسان الإلّهي . فالفلسفة ميدانها التصور العقلي وليس الفعل الجسدي ، وغايتها الاتحاد بالله . ولكن ذلك لا يتم لها الا عبر الاخلاق والفضائل . ولذا يجب على الحكيم أن لا يترك اشتغاله بالفضائل لمحاربة نوازع بدنية تعيقه عن غايته القصوى . «ومن حصّل الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الإلّهية [اي الفلسفة] فقد اشتغل بذاته حقاً ، ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها ومن مجاهدات النفس وقواها وصار مع الأرواح الطيبة واختلط بالملائكة المقربين» ؛ وحين يحصل له الموت ينتقل الى النعيم السرمدي ويجاور الأرواح الطاهرة والملائكة[1] . وفي هذا الكلام تبدو الحكمة العملية مقدَّمة للحكمة النظرية ؛ ويبدو امتلاك الفضائل تمهيداً للعمل في الفضيلة الإلّهية ، في الفلسفة . تلك مقولة أولى في حكمتنا النمطية ، وفي تراثنا الفلسفي الذي وحّد بين الفعل والنظر ، بين الخير والحق .

(١) م . ع . ، ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

القسم الرابع

آدابية النفس المريضة أو مداواتها الحكيمة

ومن أقسام الآدابية معالجة النفس أو طبها واشفاؤها ؛ وهذا قسم اهتم به مسكويه ، وجعله باباً من ابواب تعاملية الانسان مع نفسه او سياسته لنفسه وفق الينبغيات ووفق فضائل الاحتمال والصبر . هنا حكمة قيادة الذات بشجاعة ، ومجاهدة ما يعتري النفس من مخاوف وأحزان . وهكذا يخصص كاتبنا المقالة السادسة ، في تهذيب الاخلاق ، لأجل ما يسميه « الأمراض النفسية»[1] . ثم ينتقل الى السابعة فيبحث في « الطب النفساني» حيث يعالج : التهور والجبن ، العُجْب والافتخار ، المزاج . . . ؛ الغضب ، الجبن ، الخ[2] .

وبعدها يتوقف عند الخوف من الموت ، ثم عند الحزن ؛ وهما مرضان من أمراض النفس ينبغي مداواتهما . ولعل مسكويه يقلد هنا ابن سينا في التصدي لمرض الخوف من الموت . والثابت في نظرنا أنه سار على خطى الكندي في معالجة قضية الحزن او دفعه . الا أني لا أستطيع من جهة أخرى أن أنفي إمكانية أو فرضية تجعلني أرى مسكويه في تينك القضيتين يتبع هيكلاً عاماً للفكر الفلسفي آنذاك : فلعل مسكويه أراد أن يكون كغيره من الفلاسفة كاتباً يتعرض لكل مشكلات الحكمة ؛ ويكون من ثمت غير مقلد للكندي أو للفارابي أو لابن سينا بل منتهجاً لمبدأ عام يدعو الفيلسوف للموسوعية والكتابة في شتى الميادين التي تنتمي الى الحكمة[3] .

---

(١) تهذيب . . . ، ص ١٥١ والمايلي .

(٢) م . ع . ، ص ١٦٣ ـ ١٧٣ .

(٣) وهذا هو ما يجعلنا نرجح وجود كتاب لمسكويه يبحث في الحكمة المنزلية على غرار عمل ابن سينا في : كتاب السياسة ، أو عمل الفارابي في : وصايا يعم نفعها . . .

١ ـ الصحة النفسية اتباعُ للحكمة وتمسُّكُ بالفضائل

يبدأ مسكويه نظره في الطب النفساني[1] بالقول إنه موضوعٌ يَرُدّ الصحة الى النفس ، ويقيها من الأمراض النفسية . وهو ظن أن أجناس هذه الامراض النفسية الغالبة إنما هي أضداد الفضائل الأربع ، أو هي الرذائل او النقائص الثماني . ويوردها مسكويه كالآتي : الحكمة واضدادها السفه والبله . والشجاعة وأضدادها الجبن والتهور . والعفة واضدادها الشره والخمود . والعدالة واضدادها الجور والمهانة أي الظلم والانظلام (تهذيب ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤) .

وهكذا فإنه على العاقل تجنُّب هذه الاضداد التي هي أمراض للنفس ، تُعِلّها وتبعدها عن الحالة المتزنة . ولذا فإن كبح غرائز البدن وملذاته الرديئة تؤمِّن الخير وبالتالي السعادة . وبذلك ينصِّب الرجل نفسه لما وجد لأجله ، ويحافظ على صحته النفسية .

وعلى العاقل الحكيم ان يواجه ثورات قواه القبيحة ، فيضبطها ليتجنب كل ما يضر أو يخل بأحواله السوية . ويجب عليه كبت غضبه لأن النفس الغاضبة لا تنفع معها حيلة لتهدئتها ، فيقوم صاحبها بأفعال همجية مضرة . وأيضاً عليه كبت شهواته باستعمال قوة الغضب لديه أو بتوجيهها بالقوة العاقلة. وكذلك على الحكيم ان يتجنب التيه والافتخار ، لأن على الانسان أن يتواضع . ولا يعامل الناس بمزاح . وكذلك عليه أن لا يفتخر بثرواته وأمجاد أبيه أو اجداده؛ فذلك يورثه سوء العاقبة، ولأنه بذلك يفقد احترام الآخرين له ومحبتهم ، فيصبح حزيناً .

وعليه أن لا يخون ، ولا ينتقم ، ولا يغدر ؛ كي لا يفقد ثقة الناس به . ويجب عليه الّا يظلم ، لأن هذا يورث تعب الضمير ، وأرق الاثم ، والاحساس بالذنب . ناهيك عما يجره على صاحبه من المتاعب الأخرى . وعليه ان لا يقبل الضيم ، كي لا يفقد عزة نفسه وكرامة شخصه . واذا اراد ان يثأر فعليه ان يعمل حساب الربح

---

(١) اهتممنا ، في مكان آخر ، بقضية الصحة النفسية في الفهم التراثي .

والخسارة ، اي مقدار ما يضر به الآخرين وما يرافق ذلك من مضرة لنفسه . لذا فعليه اتباع سبيل التعقل والحلم ، وعدم الخوف[1] .

٢ ـ مرض الخوف ، الحكمةُ إلغاؤه :

الخوف يعرض للنفس من توقّع مكروه ، وانتظار محذور من حادث عظيم أو يسير . ثم انه قد يحدث وقد لا يحدث ، ذلك ان الخوف هو من شيء ممكن الحدوث في المستقبل ، وكل ممكن هو ممكن الحدوث او عدم الحدوث ، وامكان حدوثه لا يعني حدوثه . وبالتالي ، فإن توهمنا لذلك لا مبرر له . فإن كان الخوف ناتجاً عن توقع حدوث امر من غيرنا ، فإنه لا ينبغي لنا الخوف منه قبل حصوله ؛ وذلك حفاظاً على صحتنا النفسية . وإنْ كان هذا الخوف ناتجاً عن توقع حدوث امر من شيء فعلناه ، فإنه ينبغي لنا ان نتحمل مسؤولية اعمالنا ، ونتجنب بالتالي كل عمل يورثنا سوء العاقبة أو يجر لنا المتاعب التي نخاف من حصولها . واذن فالعقل والحكمة هما سبيلنا الى القضاء على الخوف : فإذا علمنا حقيقة وجود الاشياء والافعال ، والى أين مآلها وغايتها ، تجنبنا الشرور ، وأخذنا بالخير ، ومنعنا عن انفسنا سوء صحة النفس ومتاعب الجسد[2] .

ولعل الخوف من الموت هو أَعظم المخاوف . ولكنه لا يحصل ، على حدّ قول المؤلف ، إلاَّ لمن لا يعرف حقيقة الموت ، ولا يدرك معناه الأصيل . فبعض الخائفين من الموت يرون أن مصير النفس كمصير البدن من الاضمحلال والتحلل ؛ وبعضهم يرى أن للموت ألماً عظيماً يصحبه ويلحقه ؛ وبعضهم يخاف العقوبة بعد الموت ؛ وآخرون يخافونه لأنهم يأسفون على ما يخلفونه من المقتنيات ، وما يفارقونه من الأحباء والأصدقاء ؛ وبعضهم يخاف الموت لجهله ماذا يحل بنا بعده . يرى مسكويه أن كل هذه أوهام لا تنتمي للحقيقة بوجه . فحقيقة النفس انها جوهر إلّهي

---

(١) تهذيب ، ١٦٣ ـ ١٧٣ .

(٢) م . ع . ، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ . قا : الرازي ، رسائل فلسفية ، [الطب الروحاني]، صص ١٥ ـ ٩٦ .

مفارق للبدن. وموت الجسد ليس موتاً لها؛ بل ان الجسد هو آلتها الذي به تكتسب خيراتها، وتحصّل سعادتها. وليس الموت إلاّ انتقالها من هذا العالم الناقص المتغير المادي إلى العالم الخيّر الكامل الروحي. ومن جهة أخرى، ليس للموت ألم، لأن الألم خاص بالحي. أما بعد موت البدن فلا يحس بشيء طالما أن النفس لا تؤول مآل الجسد. فإذا فارقته انقضى إحساسه وصار جماداً وانعدم الألم وكل المحسوس. ومن خاف الموت لخوفه من العقاب بعد الموت، فإنه بالحقيقة لا يخاف الموت. فالمسألة هنا خوف من العقاب، وبالإمكان تلافي هذا الخوف بتلافي الأعمال الشريرة المجلبة للعقاب وسوء المصير. وهذا يكون باتباع الفضيلة والحكمة والأعمال الخيرة: الحكمة عند مسكويه أداة إنقاذ؛ وغايةٌ أيضاً.

ومن خاف الموت آسفاً على ما يخلفه من القنيات والثروات والأحباء، فإنه بالحقيقة لا يدرك معنى الموت على الحقيقة. ذلك اننا نعيش في عالم الكون والفساد أي حيث الزوال والتغيّر واجب وضرورة. ولو لم تنتقل هذه القنيات من أيدي الآخرين، لما وصلت إلى أيدينا. فكل ما في هذا العالم الدنيوي فاسد متغير. ولو بقي الناس كلهم عائشين دون أن يموت أحد لامتلأت الأرض بالبشر، ولم يعد هناك متسع لإنسان. ولكن كل هذه الموجودات المادية متغيرة فاسدة، ومنها الابدان والقنيات. وكل هذه وسائل لنحصل بها خلاصنا السرمدي. لذا علينا أن نتبع الحكمة، ونَعْلَمَ الحقائق، ونثق بما هو روحي أبدي، ونتخلى عما هو مادي فاسد متغير. ومن يخاف الموت لجهله ما سيحل به بعده، فإن دواء هذا يكون بالمعرفة أي القضاء على هذا الجهل لحقيقة وجودنا بالحكمة. من كل هذا نعلم أن الموت ليس رديئاً، بل إنه استتمام لوجودنا الأصيل. إنما الرديء هو الخوف من الموت؛ وهذا ما تعلمنا إياه الحكمة. وقد قالت الحكماء إن الموت موتان: موت بالإرادة؛ وموت بالطبيعة[1].

---

(١) تهذيب، ص ١٧٥ ـ ١٨٠.

٣ ـ علاج الحزن ، الحكمةُ رؤيةٌ للواقعي ولِلْما يجب :

الحزن ، يقول مسكويه ، هو « أَلَمٌ نفسانيّ يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب . وسببه الحرصُ على القنيات الجسمانية ، والشره إلى الشهوات البدنية ، والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها »[١] . من جهة ثانية ، يرى مسكويه أن المحزون عند تحليل حالة شعوره هو إنسان «يظن أن ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده ، أو أن جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بد أن يحصل له ويصير في ملكه »[٢] . وهكذا يظهر ، من الفقرتين هاتين ، أن الحزن ألم نفساني وسببه رأي [أو معتقد أو ظن] خاطيء . ان كل ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق . والعاقل هو من لا يحزن لفقد ما يهوى ، أو لفوت ما يتمنى ؛ هو من يعرض عما لا يثبت ولا يبقى .

الحزن « مرض عارض » . هو مُجْتَلَب غير طبيعي (ص ١٨٢) . لو كان واجباً أن نحزن على كل ما نفقده ، لوجب أن نكون أبداً محزونين (ص ١٨٣) . ان مسكويه ، في هذا النظر الزهدي للواقع ، يبدو في معسكر المتصوفين والزهّاد في الفكر العربي الإسلامي حيث يكثر قطاع الذين تبنوا الجانب الذي شدد على أن الواقع [الدنيا] مجموعة هموم ومآس متلاحقة ، وأنه يجب من ثمت اعتبار ذلك جزءاً من الحياة لا علاج له إلاَّ بالتصبّر والتحمل والإعراض عن طلب السعادة . فالفرح قليل ؛ وطلبُ عدم الفساد أو عدم « فَقْد محبوب أو فوت مطلوب » محال وعرضة لجلب الحزن والشقاء . « الحزن ليس بضروري ، ولا طبيعي » ؛ ذاك هو الموقف الديني والحكمي . ومنذ القديم تبنى هذه النظرة للواقع الرواقيون ؛ ونجد صدى لها ووقعاً في فكر الكندي[٣] . ومن اليسير القول بأن الكندي تمثل أو ، بكلمة لعلها أصح ، قارب واتفق مع الموقف الرواقي ازاء الألم والمصائب والأحزان . ومهما يكن فإن مسكويه

---

(١) م . ع . ، ص ١٨٠ .

(٢) م . ع . ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(٣) الكندي ، رسالة في دفع الاحزان . قا : الرازي ، رسالة في الطب الروحاني ؛ ورسالة في اللذة .

يستقي من الكندي مباشرة ويستشهد به : « وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان ما يدلك دلالة واضحة أن الحزن يجتلبه الانسان ويضعه وضعاً ، وليس هو من الأشياء الطبيعية » (تهذيب ، ص ١٩١) . ولا ضير عندنا في أن يكون الكندي نفسه ، ثم مسكويه وابن سينا ، استقوا من النبع الرواقي . ذاك مرجح ؛ لكنه لا ينفي أن الأرض الفقهية خصبة في ميدان الدعوة للتحمل والتصبر ، وللتشطف والتزهد [١] .

يتوجه مسكويه ، فِعْلَةَ الكندي والرازي وابن سينا[٢] ، في نظرته للحزن وعلاجه إلى النخبة . إنه يخاطب المتعلم الناضج ، وليس العامة والدهمائية من الناس الذين يستمعون إلى الوعاظ والفقهاء والزهاد . بتعبير ثان ، إن الفلاسفة يتوجهون إلى الفلاسفة ؛ بينما يتحدث الزهاد والوعاظ إلى الكافة . ويلتقي الفلاسفة (الكندي ، مسكويه ، الخ) مع القطاع الثاني متفقين في المعنى والمقاصد . الفلاسفة يتحدثون بمنهجية أو ضمن بناء محكم ، بينما الزهاد يكدسون الأخبار والروايات والاستشهادات ويستندون إلى الآيات والمأثورات والخبرة اليومية .

الفقرة الرابعة : تجسيد الحكمة العملية في مسبوكات بارزة

وبَعْد ؛ يبقى القطاع الحكْمي الأخير : إنه ميدان الأقوال المسبوكة بعناية ، والحَسَنة المبنى أو الصياغة . لقد شاعت الحكمة العملية في مسكوكات لفظية مكثفة ، سريعة التداول ، سريعة التأدية وبلوغ الأفهام . وتلك الجمل السريعة الأداء والتوصيل تناولت شتى مرافق الحياة ، ونظّمت العلائق ، وأوضحت التعاملية المثالية . فكل فرد ، مهما كانت فئته أو وظيفته ، يجد ينبغياته : القائد يجد واجباته أو آدابيته ؛ وكذلك الحاكم أو صاحب السلطة ، والقاضي ، والأمي ، والمحزون ، والموظف . . وكما قلنا ، فإن الفكرة السريعة مسبوكة في حِكَم ، وأقوال مأثورة ،

---

(١) والآيات القرآنية ، الى جانب الواقع الأليم بقواهره وعواهره ، تعلّم التحمل والتجمل أي الصبر على ما نحب وعلى ما نكره . وأن نجعل الحكمة تقودنا في دنيا الألم والمصائب فكرة مبذولة منذ القديم بين الناس . لعل الرواقيين ، فعلة أرسطو أو أفلاطون ، حازوا السبق الزمني في الصياغة لا في الابتكار .

(٢) را : ابن سينا ، رسالة في ماهية الحزن ، نشرة زيعور ، مجلة الفكر الإسلامي ، بيروت ، تشرين الثاني ، ١٩٧٤ ، صص ٧٤ ـ ٧٦ . الغزالي ، ميزان ، ٣٨٨ ـ ٣٩٩ .

وأحكـام ، وخواطـر ، وأمثـال . . . ولا شـك أن مسكـويـه ، في كتـاب « الحكمـة الخالدة » ، قد تفوق ، رغم عدم تفضيلنا لهذه الطريقة في الدراسة والتحليل ، على كـل من ابن هندو وابن فـاتك وغيـرهمـا ممن اهتم بتقميش ذلـك النـوع من الأدب الحِكَمي[1] .

تتوجه تلك الآدابية الشكلية إلى **الملوك** تنصحهم وتَعِظهم : تُظهر لهم سـوء عاقبة الظلم واستغلال الناس ، وتبيّن حسن عاقبة الانصاف ، وإقامة الحقوق للرعية ، ورفع المظالم عنها وتحسين أحوالها . وكذلك تطالب هذه الآدابيةُ **الـرعيةَ** بضـرورة طاعة السلطان ، واجتناب إغضابه أو الإساءة إليه . وهي ، من جهة أخرى ، تتوجه أيضاً إلى الرجل **العامي** : تنصحه بمصادقة الناس ، وبمصاحبتهم ومحبتهم ؛ فتحثّه على معاملة من دونه بالفضل ، وأقـرانه بـالإنصاف ، ومن فـوقه بـالإجلال والتكبيـر (قارن : الفارابي ، ابن أبي الربيع ، ابن سينا) . وكذلك تـوصيه **بأولاده وزوجتـه** خيراً ؛ فتنصحه باتخاذ الزوجة الفاضلة العاقلة ، وتوصيه خيـراً بوالـدَيه وتحثـه على محبة قريبه . وتؤكد على إتخاذ المُزْهِد في مطالب الدنيا والجسد، وضرورة التقليـل من القنية ، والعمل للآخرة ، واتباع ما هو أدلّ على الخلاص . والميزة الكبرى لهـا هو التشديد على الفضيلة ، وطلب الخير من الأفعال ، والابتعاد عن الشرور ؛ لأجل تثبيت التعـاون بين الناس ، وتعميق التعـاملية النـاجحـة . وبـاختصـار ، تبيّن هـذه التعاملية تصوراً محدداً للقيَم ، وتضع مباديء لنشاطات الانسـان ومشاغله اليـومية . ومهما كانت أشكال هذه الحِكم ، نصائح وإرشادات ومواعظ ، أو نَهْياً وترغيباً ؛ فإنها ليست نتـاج شخص معين يعبر عن آرائـه . إنها نتـاج فئة من النـاس ، ونتـاج تـراكم اختباراتٍ ونظرٍ في الانسان وعلائقه .

---

(١) جَمَعَ كتابُ « الحكمة الخالدة ـ جاويـدانْ خِرَدْ » حِكَم الامم المعـروفة عنـد مسكويـه . ويذكـر هنا أيضـاً لمسكويه : الفوز الأصغر (بيروت ، ١٣١٩ / ١٩٠١) وهو كتاب في الأخلاق . وأنس الفريد ، حـوى أخباراً وأشعاراً وحِكَماً وأمثالاً . ترتيب العادات : وهو في الأخلاق والسياسة . كتاب السير : يتنـاول ما يسيّر به الرجل نفسه من أمور الدنيا ، وهـو ممزوج بـالأثر والحكمـة والشعر . رسالـة في اللذات والآلام وجوهر النفس . طهارة النفس . . . وسوف نورد تَقَرِّياً أدقّ لمؤلّفات مسكويه في الحكمة .

وهذه الحِكميَات لا تنتشر في كل زمان ومكان . لكنها تتناقل أحياناً جمة بين الفئات الشعبية الفقيرة . من هنا نلمح هذا الطابع المتشائم والانقباض الحياتي فيها . ذلك أن الفئات التي لم تستطع أن تحصّل حياتها اللائقة غرقت في الخنوع ، ولم تتمكن من تحقيق مطامحها أو تبديد شبح الفقر والظلم والجوع والخوف عن كاهلها . والفئات غير القادرة على الثبات على أرض الواقع تلجأ إلى التعويضي والخيالي ؛ أو تختلق لنفسها بعض القيم المثالية ومنها المبالغة في العقلانية وتبرير السكينة والدعة .

ترتبط هذه الآدابية بالخيالي والتعويضي ، ومن ثمت بمفاهيم مثالية تعتقد بأنّ الأزمان الماضية كانت أفضل من الحاضر . وهي تختلق صورة الملك العادل الحكيم الطيب الرؤوف والذي هو كالأب الحنون لأولاده ؛ وتتصور إنساناً كاملاً حكيماً سعيداً ، بل ومجتمعاً سعيداً فاضلاً يتساوى فيه الناس ويحققون كل ما يتمنون .

ربما روّج الملوك ذلك النوع من الكتابة ؛ وأشاعه أيضاً المنتفعون من تزهيد العامة ، ومن تيئيس الآمال ، ومن الدفع إلى التكيف السلبي والناقص مع السلطة واللقمة وشتى القواهر والعواهر الاجتماعية[1] . لكن ذلك التفسير لشيوع الحكمَيات الزهدية أو الأقوال الحسنة السبك يبقى تفسيراً غير كاف ، وعاجزاً عن أن يكوِّن عاماً شاملاً . وأقول أيضاً إن التقسيم الثنائي للإنسان (ومن ثمت تبخيس الجسد) قد يفسر جانباً من ذلك القطاع الحكَمي . وتساهم قليلاً في توضيح المشكلة ادعاءات هزيلة يقولها ، إثْر هيمنة استشراقية قديمة ، عبد الرحمن بدوي عن **روحٍ** في الأمة تَخْلُق أو تَعشق أو تَتَّفق مع ذلك المنتوج الحِكَمي[2] . لقد زال منذ زمن الزعم الواهي بوجود عقل مقيَّدٌ مسبقاً بأُطر وانتاج . وليس من العقلاني ، ولا هو صِدْق أو فاضل ، اتهام أمم أو « عقل أمة » . ليس الفكر العربي الإسلامي تجزيئياً ، أو محكوماً ، أو مقفولاً ومحصوراً . كل أمة تستطيع أن تنتج ؛ وكل شخصية هي سوية وخلاقة . وذاك كلام صار اليوم دارجاً ميسوراً في حكمتنا الراهنة ومعارفها المترسِّخة .

---

(١) لكن هذا لا يعني أن الاقوال تلك ليست نافعة . إنها ، مثلما سبق ، نوع أدبي خاص بذاته .

(٢) را : ع . بدوي ، مقدمة كتاب الحكمة الخالدة ، ص ٧ .

الفقرة الأخيرة : محاولة محاكمة : نظرة شمّالة

إجتاف مسكويه آراء سابقيه ومعاصريه ، وتمثل الفكر الحكْمي بقسميه النظري والعملي في الثقافة العربية الإسلامية . يضاف إلى ذلك العامل قدراته في التجاوب مع وقائع العصر ، ورده على الفساد والسوء اللذَيْن اختبرهما في تجاربه مع عدد من الوزراء والحكّام وحتى الحكماء . اعتبرنا مسكويه حكيماً . فقد اهتدى ، بحسب تحليلنا ، إلى الحكمة . واختار لحياته نمطاً من العيش . آمن مسكويه أن الحكيم لا يكتفي بالسلوك الفضائلي يحققه في نفسه ولنفسه ؛ فقد بشّر بالحكمة ، ودعا إلى التحليّ بالمحمود ونشدان السعادة . وكان صاحب نظرة في علم الأخلاق ترى أنّ السعادة هي الفضيلة ، وان الفضيلة تحقق السعادة ، وان الفضيلة هي الخير الأسمى أو الهدف الأسنى في الفرد والجماعة .

لم يفصل مسكويه في مجال الحكمة المدنية حيث السياسة المثالية المتعلقة بالدولة [أو المدينة ، بحسب الاصطلاح القديم] . فلا نجد دراسة في بُنى الدولة ، ووظائفها ، واستمرارها ، وأنواع النظم . . . ربما مسكويه يظهر متأثراً بفهم الفارابي والاخوان للرئيس في المدينة ؛ وهو فهْمٌ قريب من نظر التشيّع السنّي في الإمام من حيث المكانة والوظيفة والخصائص الشخصية ، وليس فهماً شيعياً باطنياً . ومن زاوية أخرى لا يتقدم لنا مسكويه متطرفاً في اهتمامه بالرئيس العاقل الحكيم . فالمعروف ان اهتمام الفكر السياسي الاجتماعي عندنا انصب على شخصية الحاكم من خصال رفيعة ، وعلائق وثيقة مع الدين ، وما إلى ذلك من تصورات مثالية . ومع ذلك فإن مسكويه ، الذي نستطيع وصفه بالحكيم العاقل ، بدا معتدلاً في تبنيه لتصور راسخ للحاكم يجعل الرئيس ممثلاً للخُلُقيات والقدرات الفذة . وتتبدى نظرية مسكويه في الحاكم ، ومن ثمت في المجتمع الفاضل وفي المدينة الفاضلة ، نظريةً أخلاقيةً هي هي فلسفته في الحكمة . انه يقدم الرئيس فاضلاً سعيداً ، أي موحِّداً الفضيلة والسعادة[1] . وبذلك فإن مسكويه ينسجم في مذهبه السياسي مع مذهبه الأخلاقي :

---

(١) قا : العامري ، السعادة والاسعاد ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨ .

بل هو لا يفصل بينهما ؛ ويجعل الفعل السياسي فعلاً أخلاقياً ، وبالعكس . فالفعلان هما جانبا الحكمة الواحدة حيث يمتزج كمالا النظر والعمل ، الرأي والممارسة ، الفكر والسلوك .

يقف مسكويه ، الحكيم والسياسي ، إلى جانب العدل . فهو يرفض الرئيس الظالم وانتظار التغيير يأتي أو لا يأتي . دعا إلى تغيير الظالم ، ورفع الظلم ؛ كي تتحقق العدالة في الأمة ، والانتظام في المجتمع ، والمحافظة على الشرائع التي تخدم مصالح الفرد والجماعة . إن مسكويه يؤيد الاتجاه الذي مثلته السياسة المعارضة في التراث ؛ وينبري مفكراً ملتزماً بقضية العدل ، وبوجوب الثورة ضد الظلم والجائر . ولعل الأسباب الشخصية مع الظروف التي عاش فيها مسكويه هي التي قضت بالكلام غير المفصل في مجال البحث في مشكلة الرئاسة[1] . كما أن طبيعة كتاب « تهذيب الأخلاق » قضت أيضاً بعدم التوسيع والتعمق ، وبالاكتفاء بسرد الرأي وإظهار الموقف العام الذي هو ، كما سبق ، تغييري غير انتظاري وملتزم بالمبدأ [العدل] لا بالمؤسَّس أو القائم سياسياً إجتماعياً أخلاقياً . ونستطيع الاقتراب الشديد من مذهب مسكويه السياسي إذا أخذناه كمنتوجِ ثقافة وأوضاع شخص تتفاعل مع عوامل العلائق بين الحكم البويهي بميوله ووضعه وبين الخلافة العباسية في دورها وقدراتها .

وتوجيهات الحكمة للأمور المنزلية ، أو السلوكات الحكيمة في الشؤون العائلية ، ذلك القطاع الاجتماعي الذي يقع بين المدينة [الدولة] والفرد ، بقيت مباديء عامة وإلماعية في « تهذيب الأخلاق » . إلَّا أنَّ مسكويه يفرد لذلك « كتاب السيرة » الذي يبحث ، بحسب قول ياقوت[2]، ما يسوس به الرجل نفسه في أمور

---

(١) لعل كتابه سياسة الملك ، الذي لا نعرفه ، مخصَّصٌ للمباحث في سياسة المدينة . را : مسكويه ، رسالة في ماهية العدل ، ليدن ، بريل ، ١٩٦٤ ، نشرة م . س . خان ، النص العربي ١٢ ـ ٢٠ ؛ سيد علي الطوبجي السيوطي ، السعادة في فلسفة الأخلاق لمسكويه ، القاهرة ، ط ٢ ، المكتبة المحمودية ، ١٩٢٨ ، صص ٣٠ ـ ٦١ .

(٢) ياقوت ، معجم الأدباء ، ج ٥ ، ص ١٠ ـ ١١ .

دنياه . وأقسام الحكمة المنزلية ، سياسة الزوجة والقوت والخدم والولد ، مبحوثة في كتيّبات كثيرة لمسكويه لم نقرأها بعد ، وفي تقميشاته[1] ، والرسائل التي اختارها لفلاسفةٍ من الشرق والغرب .

وبيْن رأي مسكويه في الرئيس المثالي (المدينة الفاضلة ، المجتمع الكامل) ورأيه في المنزل المثالي (العائلة ، العلائق العائلية المثالية) يقوم مذهبه في الحكمة الأخلاقية أو في الإنسان الحكيم والعلائق المثالية[2] . هنا أكثر المؤلف وفَصَّل ، وسرد مؤمناً بما يقول وبما يقدم للناس من حكمة الأمم دون تعصب . ومرة أخرى ، نلاحظ أن مسكويه حكيم : لقد آمن بالحكمة ، وبتجارب الأمم [والأعراق] ، وبالحقيقة أنّى كانت ومن أين أتت . وقصر اهتمامه على الأصول والقوانين ، على المجملات والشمّالات ، على حاويات « الجزئيات بالقوة » .

وغض الطرف عن المكرر ، عند الأمم ، في المعنى واللفظ . وفي مجال الآدابية ، أو في مجال القطاع الحِكَمي عموماً ، في ميدان حِكم الفرس والهنود والروم والعرب ، يقف مسكويه منشداً الحكمة وناشداً لها . وآمن بأن عقول الأمم كلها تتوافق على طريقة واحدة . والحكمة واحدة لا تتغير بتغير الأزمنة والبقاع[3] .

وتلك العالَمِينِيَّة ، ذلك الاهتمام بالبشرية لا بأمة متفوقة وعقل محتكر ، شديدة الانغراس في الحكمة العربية الإسلامية . فعلى صعيد السياسة ، في دنيا الوقائع والتاريخ ، تعاملت الذات العربية مع الأمم والأعراق بحيث كان القصد روحياً أو ، بكلمة أوضح ، خُلُقياً . وعلى الصعيد الفكري أيضاً كان الرابط بين الأمم غير جغرافي ولا عرقي ، غير متعصب لفكر أو لأمة . العالمينية قيمة أولى تجمع الأمم والأديان داخل رَحَم البشرية ، وفي ظل رَحْمانٍ واحد ، وسَيراً نحو الانرِحام داخل

---

(١) اختط مسكويه طريقا طريفا في كتابه « الحكمة الخالدة » : لقد جمع نصوصا كثيرة مترجمة أو موضوعة لمفكرين أعجب بهم ، أو وجدهم يخدمون مذهبه في بث الحكمة وتعميقها .

(٢) تُستدعى هنا مكتوبات مسكويه في الصداقة وفي المحبة ؛ قا : أدناه ، التوحيدي .

(٣) الحكمة الخالدة ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ . « عقول الامم كلها تتوافى على طريقة واحدة » .

المجتمعات والحضارات والأفراد والعلائق .

يقع كتاب « تهذيب الأخلاق » في رفّ عالٍ داخل الفكر الأخلاقي العربي ؛ ويمتلك مكانة رفيعة في القطاع الحِكْمي وبين أعمال فلاسفتنا وبالتخصيص : إخوان الصفا ، والفارابي ، والغزالي ، وحتى نصير الدين الطوسي[1] . . . وفي عصور الاجتهاد ، مع محمد عبده ، أدرك الإمام القيمةَ التي ما تزال كامنة في كتاب « تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق » . في تحليلنا ، إن ما كتبه مسكويه ثمين ؛ ولعلي لا أخطيء إنْ رأيته كتاباً خدم الوعاظ والفقهاء[2] في مظهره العام بينما هو ، في حناياه ومكامنه ، حمّالةُ هموم قرونٍ ، وناقلةٌ ضخمةٌ من ناقلات الحِكميات . واستمر ذلك الكتاب مُجَسّداً للحكمة أو ممثلاً للتهذيب والتطهير في الأخلاق والأعراق ، في الافراد والأمم ، في العلاقات والقيم ، حتى أوائل القرن الراهن ، داخل الفكر العربي . إنه كتابٌ يبحث في قضية الخير ، أو في الفعل كما يجب أن يكون .

---

(١) يقال ذلك ، مع الوعي بالاصل او النسب لبعض هؤلاء الفلسفة . ومسكويه يذكّرنا ، بشكل خاص ، بالعامري في كتاب « السعادة والاسعاد » .

(٢) وضعت كثرة من المؤلفات على غرار كتب مسكويه في جمع الحِكم ، والاقوال النافعة ، والافكار الثاقبة . فهنا نحن أمام قطاع مستقل ، أدبي وسياسي اجتماعي ، ما يزال يستحق الدراسة للاواليات والرؤية التي قام عليها .

الفصل السادس

خطاب التوحيدي في الحكمة

١ ـ التوحيدي ، تماسّ عام ومقاربة :

يظهر التوحيدي (ت ١٠٢٣م تقْ .)[١] ، منذ اللحظة الأولى ولا سيما إنْ صدقنا أقواله، رجلاً يلهث للحاق بالمال والجاه بلا نجاح، ووراء صديق فاضل؛ لكن عبثاً وبلا شيء غير الفشل . وهكذا يتقدم أمامنا التوحيدي رجلاً متبرّماً . وذاك الوعي بالانقهار في العلائق وفي الوجود صاغ نظرات في مجال الحكمة العملية ما تزال أثراً بارزاً في التراث وتحظى بقيمة تفرض الاحترام .

حظي رَجُلنا باهتمام في الدراسات الأخيرة[٢] ؛ دون أن تتكشف بوضوح مقنع إشكاليةُ أصله (مع أنها ليست ذات أهمية) ، والإغفالُ الذي ضغط على أعماله واستقراره .

تحفل كتبه بالتعبير الحاد عن مشاعر الاحباط ، والوعي بالفشل والانجراح . فهو ينفث مشاعر الحرمان ، ويتلذذ في تكرارها . بل ويلاحَظ أحياناً أنه كمن يسعى للفشل ويطلبه إذْ يبدو من تشخيص بعض الحالات أنه كان يستطيع النجاح لو بذل الجهد أو إن أراد بوضوح كاف . ولعلّ عدم الشعور بالأمن ، واضطراب الاستقرار ، وفقدان الوضع العائلي الذي يشد إلى المجتمع ويمنح اطمئناناً ، عوامل ثلاثة

---

(١) را : ياقوت ، معجم الأدباء (القاهرة ، نشرة مرجليوث ، ط ٢ ، ١٩٢٨) ، ج ٥ ، ص ٣٨٨ والما بعد .

(٢) من الدراسات عنه ، را : إحسان عباس ، أبو حيان التوحيدي ، دار بيروت . . . ، ١٩٥٦ . عبد الأمير الأعسم ، أبو حيان . . . ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٠ . علي دب ، الأديب والمفكر أبو حيان . . . ، ليبيا ـ تونس ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٧٨ .

أقلقت التوحيدي في علائقه الاجتماعية ودوافع ثلاثة لاعتبار المجتمع عدواً . ويظهر أيضاً أن في الأعماق طلباً للاحتماء وتغطيةً لانجراحاتٍ كانت تحرِّك حكيمنا .

٢ ـ منتوج التوحيدي اجتياف لمعارف العصر وتعبير عن همومه وتوجهاته

يُدرس التوحيدي حَسَناً إنْ وُضع بين جماعة من أفرادها : السجستاني (ت ٣٨٠) ، ويحيى بن عدي (ت ٣٦٤) ، وابن أبي زرعة وابن الخمار وابن السمح ؛ وكان هناك أيضاً مسكويه ، والعامري (ت ٣٨١) . فهؤلاء حلقة من الحكماء تكونت مترفعةً فوق الاختلافات في الدين والنظر ؛ وجمعتهم أصواتُ الحكمة على شكل مدرسة . وهم يمثلون النظرة العربية الراسخة التي تنشد الحكمة أنَّى كانت أو من أين أتت ؛ والتي تؤمن بالتراكمية للفكر الحكيم ضمن العالمينية للفكر والوجود والعلائق .

ويُدرس التوحيدي حَسَناً ، من جهة ثانية ، عند أخذه مرتبطاً بأساتذة عظام (السيرافي ، الرماني النحوي ، القفال . . . ؛ دون أن ننسى السجستاني) مثلوا قرناً تميز بالقلاقل السياسية لكن مع العمق الثقافي والانتاج المعرفي الخصب والمشاركة في علوم شتى .

أما العامل الثالث النافع لنا في دراسة التوحيدي فهو علاقة هذا الأخير بالواقع السياسي المتمثل في وزراء من المستوى المشهور في تاريخنا .

ذلك التقلقل كان يتعمق مع التقدم في العمر، وازدياد الوعي بالواقع المؤلم وبالمصير المأساوي . مع ذلك فمن الصعب افتراض تخلخل في الشخصية ، رغم وجود تقلقل في السلوكات ، أدى بالمؤلف إلى أن يحرق كتبه في أواخر حياته . ونحن نرى، في تحليلنا ، أن ذلك الاحراق لم يكن للقصد الذي صرح به التوحيدي نفسه . فالقضية ربما تؤخذ في سياق طبيعته المنكفئة المنطوية ، وأسلوبه العدائي في التعامل ، وإحراقه لكل نجاح كان يحصل فعلاً أو كان متوقعاً . ومهما يكن ، فهل

أُحرقت كتبه عمداً؟ هنا مجال الظن فسيح؟ ومن الصعب اقتبال الواقعة أو الفكرة تلك دون نقاش . وليس مقبولاً عدم التحري العميق عن زملة الدوافع التي تكمن وراء ذلك الحدث المعبّر لا سيما وأن التوحيدي يتقدم للقاريء وهو في عشر التسعين (التسعينات) إنساناً متمتعاً بصحة عقلية إذْ هو يكتب : « فإني في عشر التسعين ، وهل بعد الكبرة ، والعجز أمل في حياة لذيذة ؟ »[1] . يدل ذلك على السلامة الذهنية ، ويعكس النظر للحياة الذي رافق كتابات التوحيدي الحاملة للأحاسيس السوداوية والقتامة . لكن مستوى الذكاء للرجل يبدو ، بوضوح وبدون عناء ، رفيعاً عميقاً . و ، أخيراً ، لا تبدو عوامل الإحباط عائدة كلها إلى نمطٍ ما لشخصية التوحيدي . فالحقيقة أن الحقل السياسي ضغط على الرجل ، وسبب له الاضطراب ، وجرح مشاعره بالأمن ، بل وبالثقة بالذات وبالآخرين . ومن الخفة والتسرع أن يقتبل بعض المحدثين وسم ذلك الرجل بالفظاظة ، والصراحة المرة أو الإلحاحية الحادة ، والبخل الشديد . فليس بخله ، على سبيل المثال ، سوى التعبير عن طلب الأمان النفسي المفقود . وَالمال المطلوب كان طلَبَ احتماءٍ وتعويضاً .

٣ ـ منهجية في صياغة الحكمة وعَرْضها

تُظْهر القراءة العنوانية لأعمال التوحيدي منهجية خاصة في الكتابة : كان يسجِّل : إنه يقمِّش ، يأخذ ما يسمع ، ويقدم للقاريء ما حفظه في المجالس أو ما عُرِض وبُسِط في الدروس والكتب والحلقة الفكرية[2] . يأخذ من كل مصدر لحكمته ، ويؤلف مع آخرين : تشارك مع مسكويه في وضع « الهوامل والشوامل » (ما بين ٣٦٣ ـ ٣٧٠) . وهو حكيم : يسأل ، ولا يخجل من السؤال والبحث عن الحكمة ، ويجمع الحِكَم والنوادر والآداب [قا : مسكويه ، الحكمة الخالدة] .

وتعكس رسالته في الصداقة والصديق (وُضِعت في سنة ٣٧١) طريقته تلك

---

(١) ياقوت ، م . ع . ، ص ٣٨٨ .
(٢) قا : البصائر والذخائر ؛ كُتب فيها بين ٣٥٠ ـ ٣٦٥ .

التي قلنـا إنهـا تلمّ وتضم المعـروف والمنسي ، الشعـري والنثـري ، القـديم والمـعـاصر [1] . وكتـاب الإمتاع والمؤانسـة، هو أيضـاً ، ابن تلك المنهجية عينهـا والشخصية عينها بصفاتها المحبَطة وسلوكاتها العُصابية داخل المسامرات والممتِعات الثقافية التي امتدت لفترة ثلاثين عاماً[2] .

٤ ـ ميادين الحكمة العملية ، مبعثرة لكن مترابطة

يعطينا المتوفر لدينا من كتب التوحيدي معلومات وافرة عن بحثه في السلوكات الفاضلة التي يكون عليها إشادةُ علائق ناجعة في المجتمع ، وتنظيمُ الواقع ، وانجاحُ التعـاملية المتسمـة بالتـأدب وحُسْن التخلق . لم يخصص كتاباً منظَّماً في سياسـة المدينة ؛ من هذه الوجهة فهو أقـرب إلى التراث الفقهي في مصـطلحاتـه السياسية الكبرى ، ثم إنه، وقد عرف وزراء ووضع رسالة إلى هذا الوزير أو ذاك ، قد عرض نَصائح تخدم تلك الفئة وتعلم الينبغيـات في ذلك المجـال . اننا نجـد في عطاءاتـه آدابية ، وقواعد للتعاملية ، وأجموعـات في الواجبية وفي تخيّل الخصائص والوظائف التي تليق بالرئيس المرغوب . فكتاب « الامتاع والمؤانسـة » يضمّ الأفكار السيـاسية التراثية للقرن الرابع الهجري ، وحيث اشتهرت آراء للفارابي ويحيـى بن عدي وابي زيد البلخي (ت ٣٢٢) .

لم يقدم التوحيدي نسقاً فكرياً في الحكمة ، ولا شاء أو استطاع صياغة مذهبٍ مُمَذْهب في السياسـة النظريـة أو في الفلسفة والأخـلاق والعلائقيـة الحكيمة . كـان يبعثر ؛ تأخر حتى انتقل إلى مرحلة إشادة النظرية المحكمة البنيان . لعله تأخر أيضاً حتى انصرف عن التكسب بالحكمة .

---

(١) قدمه للوزير ابن سعدان .

(٢) ومن ذاك القبيل : الاشارات الألهية . وهو يحتوي على : ٥٤ رسالة في المواعظ والتصوفيات ؛ كما انه كتاب يذكّر برسائل إخوان الصفـا الذين سمّى بعضهم التـوحيدي . ولعله ، في تخيّلنـا ، لم يكن بعيداً عن أولئك الاخوان ، إن لم يكن يعرف بعضهم ، فقد نسج على غرارهم، هل هو عـرفهم عن كَتَبَ حتى استطاع كشف أسمائهم ؟

٥ ـ قطاع الحِكَم والوصايا :

قطاع الحكَميات خصب ، وهو كثير : فمن السويّ أن تزخر في مؤلفات التوحيدي أقوال مسبوكة ، وأفكار مكثَّفة ، ترسم دروباً في الحياة والكسب والعلائق أعجبته . وهو يقدم آراء « أهل الفضل » مبتهجاً ؛ فكأنه يشعر بمتعة في قيامه هنا بدور المرشد والفاضل . ثم هو يشبع ، في وظيفته المنبرية الوعظية تلك ، رغبةً لم يشبعها في الواقع والمجتمع وحلقات الحكمة . فكأنه ، في إغداقه للمواعظ ، يستعيد كرامته واعتباره لذاته . وفي تطريزه لبعض تضاريس مؤلفاته ، بأقوالٍ وحِكَم ، كحاله في انصبابه على مباحث في الأخلاق والمباديء المحركة للسياسة أو للعلاقات الاجتماعية[1] ، لا يبلغ شأو مسكويه وعمق المنظِّرين [النُّظار] في ميدان الحكمة .

يكشف التوحيدي عن فهم عميق للحكمة ولطبيعتها ، ووظائفها التطهيرية والتكييفية . فهو يقع في سلسلة حكمائنا الذين يفتحون الأبواب أمام كل مساهم في ذلك الحقل ، بغضّ النظر عن زمانه وامته . ولا يبدي غضاضة أو ضيراً في اجتياف أفكار المتقدمين والمتأخرين ، وفي بسط مقالاتهم حول : التعاملية، وتطهير الأعراق ، والأقوال الحِكْمية في المايَنجح والمايُنجح[1] ودور الصداقة[2] في العلائق الاجتماعية والعيشِ بحكمةٍ [وهو هنا أيضاً يذكِّرنا بإخوان الصفا] .

---

(١) للمثال ، قا : التوحيدي ، كتاب الصداقة والصديق ، ص ص ١٥ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٨٤ ، ٣٦٢ ، الخ .

(٢) يبقى التوحيدي أكبر من خصص رسالة للبحث في الصداقة ؛ وما يزال الأوحد وإنْ لم يكن الأعمق . لكنه لم يبحث في قضية «أشكال الصداقة المناظِرة للنظم السياسية » التي نلقاها في النيقوماخيا (نشرة بدوي، ص ٢٩ وما بعد) .

الفـصـل الـسـابـع

ابن أبي الربيع
عيِّنة مُمَثِّلة للفعل التربوي ضمن الحكمة العملية

في «سلوك المـالك في تدبير الممالك» نظرٌ يكشفه لنا بجلاءٍ العنوان المعبِّر جداً لذلك الكتاب: فكلُّ مالكٍ (لبيتٍ أو بدنٍ أو قوت أو ولد. . . ؛ أو لولايةٍ أو عملٍ أو مدينة أو صناعة) يجب أن يعرف تدبير «مملكته». النظر في الحكمة العملية نظرٌ مجرَّد، «فلسفي»؛ يمُرَتِب ما في الأرض وما في السماء بتوازٍ وتسلسلٍ هرمي انضباطي متمحورٍ حول الألوهية، ومتحرِّكٍ بالطاعة وخدمةِ الأرفع فالأرفع طلباً للتماسك في الشخصية وفي الجماعة.

١ ـ المؤلِّف ، كتاب يتيم

لا نلقى اسم شهاب الدين احمد بن محمد بن ابي الربيع (القرن السابع / الثالث عشر) في كتب المُقَمِّشين القدامى أمثال ابن النديم ، وابن أبي اصيبعة، والقفطي . ولا نجد اسمه في ابن جلجل ، أو في صاعد ، او في معاجم الأدباء ؛ ولا في كاتبي الطبقات وما أشبه من المقَمِّشين الذين سبقوا حاجي خليفة .

وضع المؤلف كتابه « سلوك المالك في تدبير الممالك » في عهد الخليفة المستعصم (ت ٦٥٦ / ١٢٥٨) على الأرجح ، لا في عهد المعتصم (ت ٢٢٧ / ٨٤٢) كما يرى كثيرون[١] . لا صعوبةَ في إثباتِ ذلك إن انطلقنا من محتوى الكتاب[٢] الذي هو ، في تحليلنا ، ينتفع من المصدر عينه الذي نهل منه الفارابي[٣] ، وتلميذه يحيى بن عدي[٤] ، ومن الرسائل التي تناولت التدبير المنزلي أو السياسة المنزلية[٥] ، بل ومن الكتب السياسية العربية الاسلامية كما اكتملت في

---

(١) را : ناجي التكريتي ، الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع . . (بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠) ص ٧ ـ ٨ ، ٥٢ ـ ٥٣ ، ويرد اسم المستعصم واضحاً في مخطوطة باريس (التكريتي ، ص ٥٤) . أما اسم المعتصم فيرد في المطبوعة الأولى ، القاهرة ، ١٢٨٦ .

(٢) نص الكتاب اعاد نشره : التكريتي ، م .ع . ، ص : ٨٥ وما بعد . والنشرة الأولى ظهرت في طباعة اقرب الى ما أراد المؤلف أن يظهره . فقد اختفت في نشرة التكريتي المشجّرات والجداول . والمخطوط (باريس، ٢٤٤٨) أنيق جداً وحسَن التوصل والكشف .

(٣) الفارابي ، رسالة في السياسة ، نشرة قديمة في المشرق . ونشرة جديدة أدق في الحكمة الخالدة لمسكويه . را : أدناه ، الفقرة الأخيرة .

(٤) يحيى بن عدي ، تهذيب الأخلاق ، نشرة فؤاد حقي ، القدس ، ١٩٣٠ ، ونشرة محمد كرد علي (نسبه للجاحظ) ، دمشق ، ١٩٢٤ . ونشرة ناجي التكريتي ، بيروت .

(٥) من مثل : اخوان الصفا، مسكويه ، ابن سينا ، نصير الدين الطوسي ، الشهرزوري .

فترة التوليفة أو كما صارت عليه تحت اسم الحكمة العملية التي اشتملت على سياسةالانسان ذاته ، والسياسة المنزلية (سياسة المال ، الاهل ، الولد ، الخدم) ، وسياسة المدينة أي حيث علم السياسة باسمائه المتعددة (العلم المدني ، السياسيات ، تدبير المدن) وأدب الوصايا حيث المواعظ والمرايا للامراء والقادة والمتنفذين وسائر الناس .

٢ ـ كتاب منحول (؟) ، ممثل جلي للحكمة المنزلية والآدابية

اذا كنا لا نجد في الفهرست ، ولا في نظرائه من الكتب المَرْجَعِيَّة ، اسم ابن أبي الربيع ولا اسم كتابه فهل يعني ذلك انه علينا الذهاب الى القول بان في القضية انتحالاً ؟ أيكون المؤلف اسما منحولا ؟

لم ينل ذلك الكتاب الاهمية التي يستحقها رغم استطاعة ان نقرأه منذ أواخر الستينات في طبعة جميلة التشجير والتغصينات ، وان نضع مقارنة بينه وبين افكار ابن سينا في ميدان السياسة المنزلية (سياسة الذات ، سياسة الدخل والخرج ، سياسة المرأة ، سياسة الولد ، سياسة الخدم) . . . فتلك الأفكار واحدة ، تعود الى التقسيم العام او الخطة العامة التي نجدها في كتاب بْرَيْسون ، ذلك الفيثاغوري المحدث .

٣ ـ طريقة المؤلف في العرض والتحليل

يتميز كتاب أحمد بن أبي الربيع[1] داخل القطاع السياسي بتفرده ، وبالجدّة في التقديم واسلوب العرض . فهو يقدّم الأفكار الكبرى مُغَصَّنَةً داخل شجرة . إذْ تظهر المبادىء مقسمةً الى اقسام رئيسية ؛ ثم تقسّم هذه بدورها الى اخرى فرعية ؛ ثم

---

(١) الزركلي ، الاعلام ، ج ٢ ، ص ١٠٢ ؛ عمر كحالة ، معجم المؤلفين ، ج ٢ ، ص ١١ ؛ جرجي زيدان ، تاريخ اداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢١٤ ـ ٢١٥ .

يقسم ما هو فرعي الى تَشَعُّباتٍ أصغر وأصغر .

هذه الطريقة في الكتابة تأخرت في الظهور داخل التراث ، ولم تترسخ الا مع المناطقة المتأخرين . ونحن نجد في ابن أبي أصيبعة رُسَيْماتٍ باشكال مختلفة (المثمّن ، مثلا) تجسد فكرة أو افكارا . ولعله من المعبّر أننا نجد القطاع السياسي ، بشكل خاص ، يضع له ابن أبي أصيبعة صُوَيْرَةً تستدعي عمل ابن أبي الربيع[1] أو تذكّرنا به وتطرح أسئلة .

٤ ـ غاية المؤلف ، معاني الفلسفة السياسية في التراث

المؤلف فيلسوف سياسي . ذاك أولاً بالمعنى الذي يُعطى لمن كتب في السياسة ، بمعناها الواسع المكرس ، داخل التراث العربي الينبوعي . فالسياسة المقصودة عند ابن أبي الربيع هي ، بكلمة موفقة وكافية ، الحكمة العملية بالمعنى العربي الاسلامي العام . ثم ان المؤلف فيلسوف سياسي بمعنى ثانٍ هو انه يأخذ السياسة كما يودّها المفكّر ان تكون ، أي اخلاقية ومنظّمة ومنظّمة لشتى النشاطات والمجالات والافراد والطبقات . يريدها ان تكون مثالية ، ومتنكرة للعالم القائم في التعامل ، وفي الادارة ، وفي السلطة بوظائفها واستمراريتها وتعيين رئيسها . . .

السياسة ، في رأي كاتبنا ، هي نظر في كيف يجب أن يكون ما هو كائن ، وفي التنظيمات الأمثل للذات ، والأخلاق ، والمنزل ، والسلطة السياسية ، وأنظمة الحكم ، ونظم الادارة والتنفيذ والقضاء والجيش والوزارة والدواوين والحجابة وما الى ذلك [قا : تعريف السياسة ، في : التهانوي ؛ أبو البقاء ؛ ابن منظور ، الخ .] .

السياسة ، في تحليلنا لما يودّ أن يصل اليه ذلك الكتاب ، مُجْمَلٌ من النظر والتفكُّر لبلوغ حالات الكمال في الانسان ، وفي العائلة ، وفي المجتمع ، وفي

---

(١) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ١٠٢ ـ ١٠٣ . ونجد في التهانوي رُسَيْمات عدة .

السلطة . وكأنَّ السياسة عنده واجبيات وآدابية تسعى للوصول الى الانسان الكامل ، والمجتمع المثالي ، والحاكم الكامل . هنا لا يقوم البحث في السياسة على العقلية الواقعية، ولا على التحليل العيني أو النقد للمجتمع والظواهر . فالنظر السياسي مأخوذ ، عند كاتبنا ، كما في التراث عموماً باستثناء ابن خلدون ، كعملٍ معياري ، وكفعلٍ متوجه الى الوصايا ، وتابعٍ للفقيه والواعظ والمتكلم[1] . وهذا ما سنكرره فيما بعد .

سندرس فيما يلي فقرات عدة من « سلوك المالك » تهتم بالواجبية بين اشخاص العملية التربوية (الوالدان ، المعلمون ، الولد) . ثم سننتقل الى فقرات أخرى تعرض التربويات ونفسانية المتعلم ، والى فقرة أخيرة ـ لكن سريعة ـ تتناول الآدابية في مجال التعامل اليومي بين فئات المجتمع (الأرفعون والاكفاء والأوضعون) بالمقارنة مع ما كتبه الفارابي في ذلك المجال نفسه .

الفقرة الأولى

١ ـ منزلة الولد في العائلة ، واجبات الوالدين إزاءه :

لا تدرس التربويات ، المثاليةُ الأسس والتوجّه ، الولدَ من حيث هو عامل تدخيل اقتصادي ، أو عامل قوة معنوية للأسرة ، أو كعضو جديد في المجتمع والعائلة . . يحتل الولد ، في التراث ، أهمية ملحوظة . وقد وُضِعَت مؤلفات عديدة توصي بحسن معاملته ، واتباع قواعد حفظ صحته وحسن تربيته[2] . وكتاب ابن أبي الربيع يرى أن الأولاد هم « الخلق والذرية »[3] . هذا من جهة أولى تعني أن فيهم يستمر النوع ويبقى ظاهراً فيهم عمل الله . لكن الأولاد هم ، من جهة ثانية ، « قوام الأنس »[2] . وهذا يعني أنهم من أسباب السعادة والانس في العائلة ، فالولد مصدر

---

(١) يُعتبر الولد (صبياً كان أم بنتاً) هدية الله للانسان بحسب الحديث النبوي ونجد في القرآن آيات عديدة موجِّهةً الأهلَ في التعاملية مع الولد .

(٢) ابن ابي الربيع ، ص ١٥٠ .

(٣) م . ع ، ص . ع .

فَرَحٍ لأهله ومن ثمَّ يتوجب الاعتناء به وحسن تأديبه « **جسمانياً** » و « **نفسانياً** » . وذاك ما سندرسه أدناه ، في الفقرة التالية من الحكمة .

٢ ـ آدابية الولد وواجباته إزاء أهله :

إذا كان يتوجب على الأهل تعاملية خاصة ازاء الولد فان على الولد واجبات كثيرة تجاه والديه . فعلى الانسان (الولد ، ضمناً) ان يحدد سيرته مع من فوقه وفق مبادىء ثابتة مثالية . والآباء (الام والأب) هم النوع الأول الذي يعتبر من « الأرفعين » ، وينبغي أن يعتقد الانسان بحرمتهم . هنا يقول كتاب « سلوك المالك» : «ينبغي أن يعتقد حرمة من تولى ولادته وتربيته . وان يكون من حَرَسه من الآفات . . . ؛ ويجب أن يعظّمهما ويبجلهما . . . ، ويساعدهما بماله ونفسه وبدنه وجاهه »[١] . ويتابع الكتاب سرد تلك الوصايا تجاه الأهل وهي إرشادات معروفة في القرآن ، والحديث ، وفي الحكمة الشعبية ، وفي حضارات متباعدة . وتلك الآدابية في التعامل إزاء الأهل تحييها الروح عينها التي نجدها في قطاعات الآدابية العامة من مثل : التعامل مع المريض ، والنديم ، والزائر ، والجار ، والصديق ، والقريب وذوي الأرحام . إذْ يتابع : فينبغي «أن لا يقطع عليهما حديثاً، ولا يداخلهما في كلام . . . ، ولا يظهر منهما شكوى ولا يعصيهما أمراً » . . . ، ولا يجلس وهما قائمان . . . »[٢] .

٣ ـ آدابية المتعلم إزاء المعلمين :

اذا كان من حق الولد (والمتعلم ، عامة) على المعلم الاهتمام والاحترام والاخلاص ، فان من واجبات طالب العلم هذا أن يعتبر المعلمين فئة من الناس تنتمي الى « الأرفعين » . يضع سلوك المالك ، وكتب التربويات في التراث ، المعلم في منزلة رفيعة وشديدة التأثير في الحياة والمجتمع والدين والعلوم . وهكذا فاذا كان الوالدان سبب الوجود والنشوء ، فان المعلمين هم سبب نشوء النفس . وحيث ان

---

(١) م . ع . ، ص ١٦٣ .

(٢) م . ع ، ص . ع .

جوهر النفس أشرف من البدن ، فان المعلم وان لم يَزِدْ على مرتبة الوالدين فانه لا ينقص عنها . وان لم يفعل المرء ذلك إزاء المعلمين « وُصِفَ بأنه غير مستحق لما أوصلوه » . وتلك الأفكار التي تضع المعلمين في مرتبة لا تقل عن مرتبة الوالدين شديدة الرسوخ في التراث العربي الاسلامي المكتوب منه والشفهي ، الخاص منه والشعبي . فالمعلم معتبر كأب روحي ، أو كأبٍ للنفس . ولذا يتوجب علينا ، تجاه « الذين غرضهم تربية النفوس وإصلاحها »[1]، ان نساعدهم عند « احتياج أحد منهم . وان يقوم بقضاء حقوقهم ، ويبالغ في خدمتهم ولا يَتَكَرَّه لما يلقى منهم من الغلظة والتأديب »[2] .

وعلى ذلك تنظِّم الآدابية علائق اقطاب التربية والتأديب بشكل متداخل . فلكلٍ حقوق ، وعليه واجبات . الا أن الحكمة تلك تبقى شكلانية وتهتم بالمظاهر والأخلاق اكثر مما تنصبّ على التحليل . وهي مثالية التوجه ، معيارية ، ميدانها هو المايجب لا ما هو كائن أو ما هو موجود .

الفقرة الثانية

٢) أخذ الولد بالأدب منذ الصغر[3] :

من المبادىء التربوية الاساسية في التراث العربي الينبوعي المتعلق بالولد ، بل وحتى في القطاع الشعبي المتعلق بالتربية وبالوصايا العامة ، انه يجب البدء بالتربية منذ الصغر . فقد اعتقد الاسلاف ، وهو اعتقاد معروف في أمم الأرض ، بأنَّ تحلية الولد بالعادات الحسنة منذ نعومة أظفاره عمليةٌ تقيه الرذائل وتضعه على الطريق السليم المؤدي الى الفضائل والسلوك الحميد . ومن الجهة الأخرى لتلك العملية ، فان الصغير إن تربى على غير المحمود سلوكاً وفكرا يصعب تقويمه متى كبر

---

(١) و(٢) م . ع ، ص ١٦٤ .

(٢) ابن أبي الربيع ، سلوك المالك ، ص ١٥٥ .

(٣) في بعض الأحوال العمل على سلوك الولد يسمى أدباً . أما التربية فمرتبطة بالعلم والفكر . را : ادناه ، الفقرة الثانية . والادب ، في ذلك المنظور ، هو السلوكات الحميدة .

واشتد عوده . هنا كان الاسلاف يقيمون الشبه بين ريع تـربية الولد المبكّرة وامكانية تقويم الشجرة الملتوية ان كانت في سنواتها الأولى وقبل ان تشتد اغصانها .

٢) ـ نفسانيةُ أصلحِ الصبيان ، الحياء وحب الكرامة والأنفة[١] :

الحياء عند الطفل ، والانسان عموما ، فضيلة تشدد عليها الآدابية التي ترى في الحياء مفهوما محوريا في نفسانية المتعلم وفي سلوك البنت[٢] . فصاحب الحيـاء ، بحسب تلك النظرة ، يتقبل النقد ، ويرضى بالطاعة ، ويخجل من المعـاندة . لقـد اعتقد الأسلاف أن الحياء يمنع التحديات للسلوك المعياري والآداب العامة .

٣) صفات المعلم الحكيم وشروطه :

في ادب الوصايا التربوية عند ابن أبي الربيـع انه « ينبغي أن يُـطلب (للولد) معلما عـاقـلاً ، حسن العلم »[٣] . وبذلـك فان كـاتبنا يبقى في خط آدابيـة التربيـة المكـرسة التي تستلزم لتحقيق آداب الـطلب وجود الـطالب ذي الحيـاء ، ثم وجـود المعلم العاقل الحكيم والعارف باصول المهنة والواسع المعرفة . هذا وجه للقضية ؛ أما وجهها الآخر فهو أيضاً وَعْظي أو واجبي يَفْرض على الولد إكرام المعلم وخـدمته أو ، بحسب تعبير ابـن أبي الربيع ، ينبغي أن « يؤمَر . . . باكرام معلمه ، والمبالغة في خدمته ، ويُعَرَّف حقه »[٤] .

٤) ـ مواد التدريس :

يبتدي المعلم بتدريس الولد **القرآن** ، ولا يشغله بغيره . ثم يُعلَّم الولد الكتابة والقراءة . ويشجّع على **تجويد الخط** . . . وهناك أيضاً **اللغة والنحو** ، لكن بمقـدار قوة الولد اي قابليته ومهاراته . وهنا تجب العناية بشيء **من البلاغة والرسائل** .

وهنـاك المواد التي « يُـراضُ » بها الخـاطر حيث يـورد المؤلف : « الحسـاب والهندسة واستخراج المجهول بالمعلوم »[٥] . ويذكر أيضاً ، كمواد للتربية أو كأدوات

---

(١) م . ع . ، ص ١٥٥ .

(٢) قا : مسكويه ، تهذيب الاخلاق (أعلاه) .

(٣) ابن ابي الربيع ، ص ١٥٧ .

(٤) و (٥) م . ع ، ص ١٥٨ .

تـربويـة ، **القطع المختـارة** (الفضائـل المختارات) مـع اعرابهـا ومعانيهـا . وينهي الكاتب كلامه بالقول : ويشغل الولد بطرف من **الفقه** ، وبمطالعة كتب **الأحاديث** .

٥) ـ ضرورة العقوبات (التخويف ثم الضرب) والمكافآت :

من الأطفال ، وخاصـة من كان منهم على الحيـاء وحب الكرامـة ، من يكون تأديبه سهلاً . الا ان كاتبنا يتنبه الى آخرين ممن يعسر تأديبهم . هنا يقتـرح ابن أبي الـربيع **التخـويف** كطريقـة اولى عندمـا يسيء الولـد . اما اذا لم تنفـع تلك الخطوة التأديبية فلا بد من التأديب بالضرب[1] . والمعاقبة الوحيدة التي ينص عليها ابن أبي الربيع هي على الكذب والقحة ، اذ يبدو أنهما أقسى ما يخاف منهما على المتعلّم .

الا ان للتأديب وجها ايجابياً يلحظه كاتبنا ، فلا يتوقف فقط عند ما هو سلبي او ما هو عوائق امام التأديب : انه ينتقل الى مبدأ تربوي شديد الفعالية ويقـوم على انه يتوجب علينا ازاء الولد « الاحسان اذا احسن » . فمكافأته واجبة ونافعـة . مَثَلُها في ذلك كَمَثَل العقوبة في درجتيها : التوبيخ ثم الضرب .

الفقرة الثالثة

١ ـ مصطلحا التربية والتأديب ، طريق واحد الى الحكمة :

لا يبدو التفريق بين التربية والتأديب واضحاً في مذهب ابن أبي الربيع ، ولا في التربويات العَرَبِسْلامية عموما . هذا مع اننا ربما نستطيع القول بأن التأديب أميل الى تناول ما هو سلوكيّ والعمل على بناء العادات الحكيمة وطرائق النشاط والتعامل . من هنا قلنا إن الآدابية ، والتعاملية المثالية ، تلتقيان . انهما وجهان متكاملان ، واسمان لعملية واحدة متكاملة تسمى في مرحلتها الأولى المطبقـة على الولـد تربيـة ؛ وهي تأديب عندما تطبق عليه بقصدِ دمجه في المجتمع .

---

(١) م . ع . ، ص ١٥٧ .

٢ ـ التربية ، الحالة الأولى للولد :

تتـولى التربيـة ، عند مؤلفنـا ، شؤون الولـد في حالِـهِ الأولى ، أي في حـال الصغر . وحسن التربية ، الذي هو القسم الثالث مما « يجب ان ينشأ عليه » الولد ، هو مجموعـةُ عملياتٍ وقـواعدَ متعلقـةٍ بالصحـة للولد وتعـويداتـه على طرق السلوك المنظِّمة للتغذية والتكلم والتعـامل والنشـاط الفردي ازاء المـال . . . الا ان ابن ابي الربيع ، في طريقته التحليلية والتشجيرية ثم التغصينية ، يضع تفاصيل وتوضيحـات تبسيطية لكن منسقة أو مُمَذْهَبَة . نكثفها هنا على النحو التالي :

أ / **فيما يتعلق بالطعام** : يُصَغَّر الطعـام في عيني الولـد ، ويُقَبَّح لـديه الشـره والنهم . وعلى منوال آداب الأكل المعروفة في أدب الوصايـا أو في الادابية العـربية الاسلامية وكتب الآيينات[١] ، فان ابن أبي الربيع يدعو الى تربية سلوكية طعامية يكون فيها الولد مربىً . والمربَّى من هذه النقطة يتناول الطعام الموجود بين يديه ، ولا ينظر الى الحاضرين أبان الاكل أو الى الطعام الموجود أمامهم[٢] .

ومن المبادىء الأخرى المنظِّمة لعملية تناول الطعام تعويدُ الـولد على القنـاعة بأَدْوَن الأطعمة ، وعلى الاكل وقت الفراغ بعد انهاء العمل . وهكذا تـظهر روح من **الزهدية** تنعش التربية عند ابن أبي الربيع ، مقلداً في ذلك كل من كتب وسيكتب في التربويات التي يبدو أنهـا تتذكـر باستمـرار ذلك الحـديث : اخشوشنـوا فان النعم لا تدوم[٣] .

ب / **فيما يتعلق بالعادات الحسنة والقيم** : تحيي وصايا ابن أبي الربيع في هذا المجال روحُ عربية وقيمٌ تقليديـة تنسِّق الحياة العمليـة وفق المثل العليـا الشائعـة : تجميلُ السخاء ، تزهيدٌ في المال ، إبعادٌ عن « حـديث الباه » ، حثٌّ على النشـاط واللاتكاسل ، استنكار الكذب والقحة ، تحذير من الأقوال القبيحة والشتم ، اللعب

---

(١) قا : آداب المؤاكلة في كتاب التاج المنسوب للجاحظ؛ مسكويه، ابن سينا، الغزالي، الخ .

(٢) ابن ابي الربيع ، ص ١٥٧ .

(٣) اتصاف التربية بلون من التزهيد وتعويد المتعلم على التشظف والتقشف ظاهرة عامة قديماً .

اليسير اللاسفيه . فتلك قيم مجتمعية كانت تتولى التربية عندنا غَرْسَهَا في الولد ، وتعميقَها في النفوس عبر تاريخ الحكمة .

ت/ من التربية المثالية الى المجتمع المثالي ، نفسانية الولد كما تريدها الحكمة :

تأخذ هذه النظريةُ التربوية الولدَ كصورةٍ عن الرجل ، أو كرجل صغير لا يفترق في عالمه عن عالم الراشدين . وترسم للولد مثلا اعلى ، وقيما ، وسلوكا مثاليا ، ومجموعة من الواجبات والمثاليات في التعامل واكتساب المعرفة . وتطلب منه أن يتهيأ الى دخول عالم الرجال ، وان يكون كما تودّ له التربويات والآدابية ان يكون ، لا أن يكون ما هو فعلاً عليه .

والقيم التي تقدمها التربية لتكوين الولد بحكمةٍ هي قيم الرجال أولا ، وقيم الرجال الافذاذ كما كانت تريدهم وتراهم الثقافة العربية والحضارة العربية والمستقبل العربي . وفي المجتمع المثالي ، في نظر ابن الربيع ، أو في المدينة الكاملة ، تكون التربية المثالية طريقة لبناء ذلك المجتمع وأساسا لبلوغ تلك المدينة وللحكمة .

٣ ـ التأديب ، الحال الثانية للولد ، مرحلة ما بعد التربية :

بعد الكلام عن الحال الأولى للولد أو حيث يكون عمل التربية وميدانها ومضمونها وطرائقها ، يلي الكلام عن الحال الثانية التي هي مرحلة **التأديب** ، والتي تظهر عند كاتبنا متميزة ، وذات مصطلح مستقل . فمجال التأديب يستلزم عمرا معينا لا يحدده ابن ابي الربيع ، لكنه العمر الذي يبدأ فيه التعلم . وبذلك فان مصطلح التأديب يعني ، هنا ، ما يعنيه التعليم . وهكذا فالتأديب عملية طويلة ، معقدة ، متدرجة . وتكون مرتبطة بِقَدَرِ قوةِ الولد المؤدَّب أي المتعلِّم . وهنا يرسم كاتبنا المواد التي تجعل التأديب يبلغ هدفه : نبدأ التعليم بالقرآن وحده. ثم تلي مرحلة ثانية هي تعلم الكتابة والقراءة ؛ على أن توجَّه عنايةٌ خاصة أو تحريض على « تجويد الخط » . ويستلزم التأديب ، كما سبق ، معرفةَ طرفٍ من اللغة والنحو بقدر قوة الولد ، والاعتناء بشيء من البلاغة والرسائل . ويروّض خاطر الولد بالحساب والهندسة واستخراج

المجهول بالمعلوم . وتقدَّم قطع مختـارة تحلل وتعرب وتفسـر معانيهـا . ثم يشتغل الولد بطرف من الفقه ، ويطالع كتب الأحاديث[1] .

وهكذا فان التأديب يبدو مرادفا للتعليم والاكتساب، وتاليا للتربية التي هي تعويد على السلوكات الممتازة او التي هي مختصة بـالفكـر والنشاط للولـد . واخيرا فـان التأديب ، الذي هو اكتساب نـظري او المرحلة النـظرية في التنشئـة او في السياسـة المثـالية للولـد ، يجب أن يرافق سيـروراته التحصيليـة الاكتسابيـة إكـرامٌ للمعلم . فاحترام المعلم وتقـديره همـا ، كما سبق ، في أسـاس عملية التعلم والتعـويد على الطاعة .

٤ ـ الحال الثالثة للولد :

تدفع السياسة المنزلية المثالية عند ابن أبي الربيع بالولد ، بعد مرحلتي التربية والتأديب ، الى حالٍ أخيـرة يتسلم فيها الـولد نفسـه . فبعد جعله يكتسب العـادات المطلوبة (التربية) ثم المعارف (التأديب اي التربية النظرية بتحصيـل العلوم) فان الولد « يبلغ الى حال يتناول فيه ما ينفعه ، ويدفع عنه مـا يضرُّه »[2] . ذاك هـو حالُ الاستقـلال ، حالٌ يصبـح عندهـا المربَّى المؤدَّب قـادرا على رسم طريقِـهِ بنفسـه ، ومعرفة ما ينفعه وما يضره . هنا يتناول الولد ما ينفعه ، ويدفع عن نفسه ما يَشينه : يصبح الولد عضوا كاملاً في المجتمع الذي أراده ابن أبي الربيع في سياسته المثالية .

الفقرة الرابعة

١ ـ منزلة « التأديب الجسماني» داخل التنشئة

تنقسم **التنشئـة** ، أو « ما يجب أن ينشـأ عليه » الـولد الى : حُسْن التـأديب ، وحسن التشبيه (التشبه أو الاقتداء) ، وحسن التربية[3] .

---

(١) يتكرر هنا عن التأديب ما ورد أعلاه عن التربية.

(٢) م . ع . ، ص ١٥٦ . انظر المُغَصَّن ، أدناه .

(٣) ابن ابي الربيع ، ص ١٥٨ .

والتأديب الجسماني ، بحسب مصطلح ابن أبي الربيع ، هو ما يسمّى اليوم ، في مصطلح حديث ، بالتربية (أو الثقافة) البدنية[١] . وحُسْنُ التأديب يشتمل على قسمين : نفساني وجسماني . فما هو نفساني يتعلق بتعلّم العلوم والآداب ، والنظر في أمور الشريعة ، والتمعن في قراءة الكتب والسير . أما التأديب الجسماني فهو يتكوّن ، عند كاتبنا ، « بالفروسية ومشاهدة المعارك »[٢] . ويتكوّن أيضاً بتنظيم قواعد المحافظة على الصحة ، والابقاء على الجسد السليم ، وبرفع مستوى « الحركات والتصرفات » ، والسلوك الصحيح في مجال الأكل والشرب والنوم واليقظة »[٣] .

٢ ـ في هذا المجمل للتأديب الجسماني عند ابن أبي الربيع سبب آخر يُضاف الى عوامل وأسباب أخرى ، يُظهِر أن التربية البدنية لم تكن مغفلة في التربويات عند أسلافنا العظام . فما رأينا حتى الآن يبدو بمثابة الدعوة الى أن الاعتناء بالجسد ، في التنشئة الكاملة ، جزء أساسي أو لا يقل أهمية ولا منزلة عن الدعوة الى التأديب النفساني أي الى تحصيل العلوم والآداب . فالتنشئة الحَسَنة تفرض ، كما رأينا ، تربية الجسد بحيث يستمر سليماً ، معافى قوياً . وتلك ظاهرة ثقافية معروفة ، بوضوح في تراثنا الحكْمي الغنيّ[٤] .

الفقرة الخامسة : نظرات شَمَّالة وجميعية

١ ـ أدب القادة عند ابن أبي الربيع ، علاقة ذلك الأدب بالتربية :

ظهرت التربية ، كما رأينا ، سيروات نقلِ مجملِ القواعد السلوكية المثالية

---

(١) عن تعريف التربية البدنية في التربية العالمية اليوم ، را :

Foulquié, Dictionnaire de la pédagogie, Paris, P. u. F. ,1871, P. 161, 446. Ency. fr., XV, 30, 14 .

(٢) ابن أبي الربيع ، ص ١٥٦ .

(٣) م . ع . ، ص . ع .

(٤) لم تعمل التربية البدنية ، في مجتمعاتنا العربية ، على تطوير المعروف والمتأصل في مجال « تأديب الجسد » . فقد أخذنا ما هو عالمي ، أو شائع في معظم البلدان المصنّعة ، وغرسناه . هدمنا المأثور الجيد في ذلك المجال ، ولم نعطِ للراهن جذوره التاريخية وتربته المناسبة .

إلى الولد بواسطة أهله . وظهر **التأديب** ، هو أيضاً ، هادفاً إلى أمور عدة منها نقل المواد التعليمية ، بواسطة المعلّم أو العالِم ، بقصد الوصول إلى جعل المتعلِّم مؤدباً أي لائقاً مع الناس ، حسن التعامل والأخلاق والسلوكات في مختلف نشاطاته وعلائقه . وفي الواقع فإن ذلك النوع من الأدب ، المسمى هنا تربية وتأديباً ، هو قطاع من أدب أعمّ هو الآدابية أو هو أدب الوصايا في التراث العربي الأصلي . وذلك النمط من النظر التربوي (حيث الوعظ والوصايا والدعوة للمثاليات) نفهمه أحسن إن تدبرناه على بساط عام ومهادٍ واسع ؛ فالتربية الوعظية عنصر من بنية عامة قائمة على الإرشاد والتقرير . هناك عقليةٌ واحدة تحيي الفكر السياسي عند ابن أبي الربيع : انها روح الوعظ ، والنظر في الما يجب ، والتنكّر لتحليل الواقع ، والخوف من النقد الواضح ، وغياب العقل في متاهات لفظية ليست عينية . الكاتب يدلنا لا ينبهنا : يدلنا على ما يجب أن نقوم به ، فيقيد حريتنا . يوصينا بأن نضحي ، ونكون مثاليين ، ونخدم الملك والقائد والرئيس ، ونطيع ببشاشة ورقة . اللفظانية تطغى على الواقعانية والنقد التحليلي[١] .

إن أدب **الحاجب** عند ابن الربيع[٢] ، أو أدب **الوزير**[٣] ، أو أدب **الكاتب**[٤] ، (والجندي ، والقاضي ، ونديم الملك أو مؤاكله . . .) هو قطاع من السياسة المثالية . معرفة تلك الآداب تدلنا على نوع التربية المثالية ، وعلى أدب المعلم وأدب المتعلّم ، على أدب المؤدِّب وأدب المتأدب . ان إوالية واحدة تتحكم في تلك الآداب ؛ كما أن هناك غاية واحدة تجمع بينها وتوجهها جميعاً صوب الطاعة، والقيام بالواجب، والرضى بالتَّمَرْتُبُ ، والاندماج الانصياعي . فالنمط المرغوب فيه هو النمط المحافِظ لا الجانح ؛ الامتثالي التقليدي الكابِت وليس المتمرِّد أو المحتج .

---

(١) را : أعلاه ، ميادين الحكمة العملية .
(٢) ابن أبي الربيع ، صص ١٩٨ ـ ١٩٩ .
(٣) م . ع . ، صص ١٩٣ ـ ١٩٦ .
(٤) م . ع . ، صص ١٩٦ ـ ١٩٨ .

٢ ـ التربية داخل التعاملية والواجبيات ، التربية في مجموعات الأمثال والحِكَم :

قلنا إنه تتوجب دراسة التربية خارج الكتب المخصصة لذلك ، وليس فقط في مظانّها المحددة . فهناك أماكن أخرى نجد فيها ما يخص ذلك القطاع . إن في أدب الوصايا عند ابن أبي الربيع ، كما هو الحال عند المقمشين وكتّاب الأخلاقية وكتّاب الوصايا والمتاجرة والآيينات، كثيراً مما يجوز أخذه على انه يعود للتربية وللتأديب. لقد قَمَّش كاتبنا مجموعة من الحِكَم والوصايا ، على لسان حكماء وعلماء ، قصد بها « التزهيد » والتعويد على التحمل والصبر والقناعة من جهة لكن وعلى السخاء والتسامح من جهة أخرى[1] . بذلك يظهر الشخص مُعطياً ، إيجابياً مع الناس فقط لا مع نفسه ، يأخذ ولا يطالب ، يطيع ولا يطلب مكافأة ، روحاً لا جسماً . وذاك ما نلقاه مطلوباً في الآدابية العربية وفي فكرنا التنظيري القديم .

٣ ـ منزلة « سلوك المالك » بين الكتب التربويّة :

إن شئنا اللجوء إلى المنهج المقارن ، رغم مزالقه ، فإن « سلوك المالك » يوضع في المكان المناسب إنْ أخذناه على مهادٍ مكونٍ من الكتب التي ربما نستطيع القول أنها الكتب التربوية الفلسفية أو الكتب التي تذكّرنا ، كما سبق الكلام ، بالبريسونية تقسيماً وتفريعاً . وعلى ذلك فإن كاتبنا يوضع بين زمرةٍ مؤلفة من اخوان الصفا ، والفارابي ، وابن سينا ، ومسكويه ، ونصير الدين الطوسي ، والشهرزوري[2] .

٤ ـ قيمة الكتاب التربوية وداخل الحكمة العملية العربية :

يُقَيّد كاتبنا السلوكَ بمثلٍ عليا مسبقة هي المُثُلُ الخاصة بالتراث العربي النبعي . فهو يربط التربية بالأخلاق النظرية ، وبالمبادىء السلوكية ، التي رآها

---

(١) ابن أبي الربيع ، صص ٢٠٧ ـ ٢١٩ .

(٢) را : زيعور ، التربويات وعلم نفس الولد . . . ، صص ٢٤١ ـ ٢٧٠ .

ذلك التراث جديرة بخلق المواطن المثالي للمجتمع المثالي . والكتاب يردُّ على مشكلات عصره ، ويعكس النظر للعالم عند المسلم ، وينمّ عن درجات المعرفة وعن مستويات العلوم ، وعن نسق القيم الشائع ، وسلّم الأولويات في التدريس والعمل أو النشاط البشري .

التحليل العيني لمواد التدريس ومناهجه ، كالنظر النقدي لوظيفة التعليم وللمعلم ، يحتل المنزلة الأدنى . وتلك الأدنوية تأتي لترتفع أمامها أعلوية الوعظ والتذكير والتهويل والانفعال . وهكذا فالدراسة معيارية ، متوجهة إلى الما يجب .

لخّص الكتاب الحكمة المعروفة في عصره ، والتي شاعت في تاريخنا حتى أواخر القرن الماضي ، في بضعة صفحات ، وقدّم المبادىء والمعايير بشكل تلخيصي ، خطوطي ، رُسَيْمي . وكانت الإرصانة للفكر الحِكْمي السائد غير نقدية لكن مسطحة ، مقدمة في سلال أو في علب مترابطة ، وفي شبكية . فهو مثلاً قد أخذ التربية كشجرة ذات أغصان : فشجَّر التربية وغصّن موادها وعناصرها بشكل يثير الفضول ويستجلب الاهتمام داخل البنية العامة للحكمة العملية .

الفقرة الملخِّصة : التعاملية

تقضي آدابية التعامل بتقسيم الناس ، كما سبق ، إلى فئات ثلاث : من هم فوق ، ومن هم أكفاء أو متوسطون ، ومن هم أدنى أو الأوضعون . ذاك التقسيم نجده ، أول ما نجده ، في كتاب الفارابي المسمى « رسالة في السياسة » أو « كلام أبي نصر الفارابي في وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس »[1] . إلاَّ أن تلك « السياسة » تسمى أيضاً بالسياسة المنزلية التي تتفرع إلى سياسة الإنسان نفسه ، ودخله وخرجه ، وأهله ، وولده ، وخدمه . وقد لاقى هنا أسلافنا بريسون Bryson ؛ اجتافوا على الأكثر خطوط نظريته الكبرى أو تغصيناتها .

---

(١) انظرها في : مسكويه ، الحكمة الخالدة ، صص ٣٢٧ وما يلي .

لن ندخل هنا في تحليل آدابية التعامل تلك عند ابن أبي الربيع ؛ إلاّ أننا نكتفي بالتأكيد على أنها تأخذ نصوص الفارابي بالحرف . فبعد أن ينقل ابن أبي الربيع صفحة كاملة دون أدنى تحريف ، نجده يقدم جملة ويؤخّر أخرى في هذه الصفحة أو تلك . وقد يكتفي أحياناً بطمس فقرة بكاملها ، وهو أحياناً أخرى يوزّع ويغصِّن الجُمَل التي يوردها الفارابي بشكل سردي . ان ابن أبي الربيع هو الفارابي نصاً وحرفاً وكلمات وفقرات . ولنقدّم بعض العيّنات :

الفارابي	ابن أبي الربيع
١ ـ . . . هو أن يعلم ويعتقد أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً ـ بأن يتأمل الموجودات كلها : هل لكل واحد منها سبب وعلة ، أم لا ؟[2] ـ.	١ ـ هو أن يعلم ويعتقد أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً ، بأن يتأمل الموجودات كلها . هل[1] لكل واحد منها سبب وعلة أم لا[3] .
٢ ـ والباري تعالى ـ حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية ـ لم يكن ينبغي أن يهمل أمرها ، وكان من الواجب في عدله وصنعه المتقن أن ينهج لها نهجاً يسلكونه[4] . . .	٢ ـ والباري تعالى حيث وهب الاختيار والروية والفكر للبرية لم يكن ليهمل أمرها ، وكان من الواجب في عدله . . .[5] .

وهكذا فإن ابن أبي الربيع يأخذ الجملة حرفياً ، وذلك في مواضع كثيرة جداً . وحيث يقفز أو يؤخّر ويتقدم فإنه ، في هذه الحالات أيضاً ، يؤخر ويتقدم دون أن يتخلى عن الأخذ الحرفيّ الكامل لنصوص الفارابي . ولنأخذ عيّنة أخرى :

---

(١) في نشرة التكريتي : بل (ص ٨٩) .
(٢) الفارابي ، وصايا يعم نفعها (في الحكمة الخالدة لمسكويه) ، ص ٣٢٩ .
(٣) ابن ابي الربيع ، ص ٨٩ .
(٤) الفارابي ، ص ٣٣١ .
(٥) ابن ابي الربيع ، ص ٩٠ .

الفارابي	ابن أبي الربيع
. . . وأول ما ينبغي أن يستدل المرء به على وجوب المكافأة هو انه إذا عرف ربه واعتقد ما ذكرنا[1] من وحدانيته وتنزهه عن صفات المخلوقين . . . وجد في صدره سعة . . .[2] .	. . . وأول ما يستدل به المرء على وجوب المكافأة هو انه إذا عرف ربه واعتقد ما ذكرناه من وحدانيته وتنزهه[3] عن صفات المخلوقين . . . وجد في صدره سعة . . .[4].

ان قضية ابن أبي الربيع قضية . لعلها تجد الحل ذات يوم ، أما الثابت فهو أن المؤلف ، كما سبق الكلام ، شجَّر وغَصَّن كلمات الفارابي عينها في مواضع جمة . واستعار من الفارابي الأفكار والفقرات والنص الحرفي . وكان ذلك عبر كتب كثيرة لابي نصر[5] في الحكمة العملية بشتى فروعها ، ويمختلف طرقها القاصدة الى الخير المحض من جهة ، والى الفعل الناجح من جهة أخرى .

---

(١) (ما) : محذوفة في نشرة بدوي . ص ٣٣٢ .

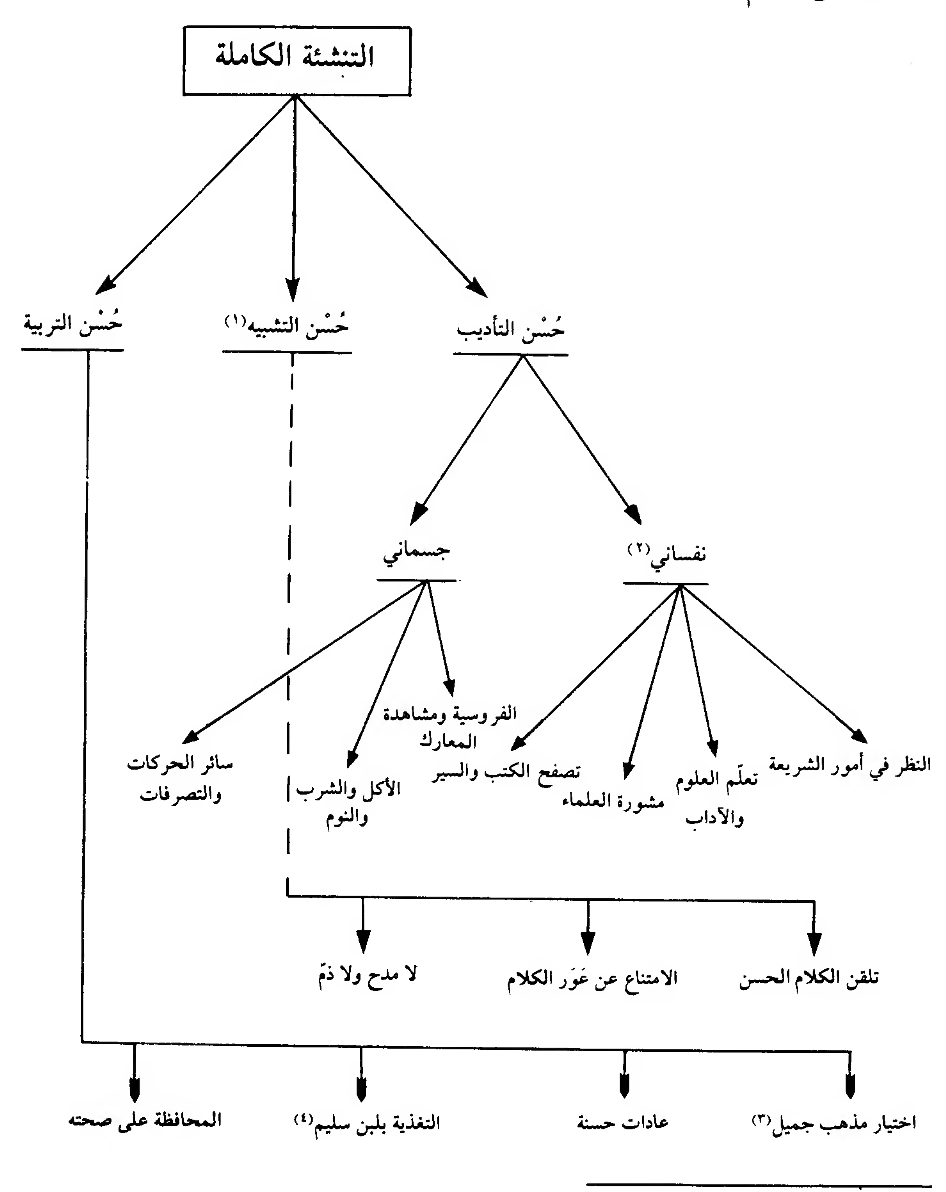
(٢) الفارابي ، ص ٣٣٢ .

(٣) نَزَّهه : نشرة التكريتي . وذلك خطأ الناشر الذي وضع في الهامش الكلمة الأصوب . ولذا قلنا ان النّصّين ينقحان بعطهما بعضاً ؛ ونشرة بدوي هي الأقدر.

(٤) ابن ابي الربيع ، ص ٩١ .

(٥) سوف نعود الى هذه المشكلة فيما بعد .

المُغَصَّن رقـم ١ :



---

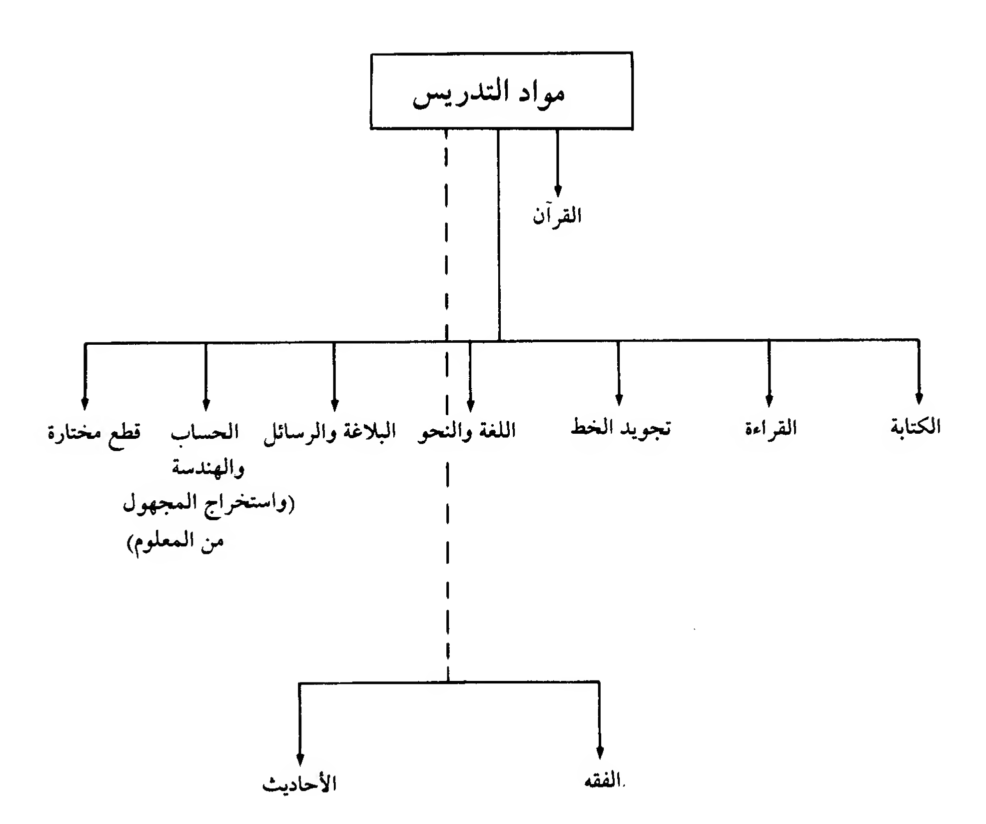
(١) أي حسن التشبّه والاقتداء .

(٢) الكلمة هي من مفردات ابن ابي الربيع ، لا من مصطلحاتنا الراهنة .

(٣) المقصود هو : اختيار طريق سليم أو سلوك صالح ؛ وربما يكون المقصود : اختيار اسم جميل.

(٤) وردت في طبعة التكريتي (ص ١٥٦) : تعذيبه بلين .

الرُسَيْمة ٢ :



مواد التدريس
القرآن
الكتابة
القراءة
تجويد الخط
اللغة والنحو
البلاغة والرسائل
الحساب
والهندسة
(واستخراج المجهول
من المعلوم)
قطع مختارة
الفقه
الأحاديث

الفصل الثامن

الخطاب الاجتماعي المتعدد عند ابن باجة

برغم ما قد يبدو أن الخطاب الفلسفي عند ابن باجة ضد المجتمع، أو لا اجتماعي. وغير قدير في مجال علم الأخلاق المحض؛ فإنه خطاب درس، وإن بشكلٍ أقل، ميادين متعددة في الحكمة العملية.

بيد أنه من الخصائص الأبرز، والتي تشكل منعطفاً في الفعل الفلسفي العربي، لذلك الخطاب هي أنه أبعد بعض تلك الميادين؛ وعزل بعضها أو أعاده إلى مكان بلاغي قائمٍ خارج الفلسفة المحضة.

١ ـ أعمومات وممهِّدات

انعطفت الفلسفة العربية الإسلامية ، بمباحثها في ميادين الفعل والعلائق والتعامل ، باتجاه إعطاء الفلسفة المحضة مكانة أكبر مما كان يعطى (را : الفصول السابقة من هذا الباب) للحكمة العملية . صار الاهتمام أكبر بما هو عقلاني ، وماهوي أو حكمة نظرية تبحث عن الحق . لعل ذلك كان حتْمياً : فقد ترسخت المباحث الفلسفية ، واعتاد العقل العربي على إعمال النظر والتخصص في المجرّدات وتدجين الفلسفة . وهكذا فنحن سوف لن نجد عند ابن باجة أو ابن طفيل ، وحتى ابن رشد إلى حدٍ ما ، ذلك الاهتمام الذي رأيناه عند الاخوان أو الفارابي أو ابن سينا بالحِكَم والأقوال الوعظية وتدبير المنزل والآدابية والحكمة المرآتية الموجَّهة لخدمة الحكّام . . . لقد مالت الكفَّة ، في ميزان الحكمة ، إلى جانب النظري والمجرَّد بل وحتى لما هو انعزالي ومتوحد ومتميز باستقلالية داخل المجتمع والجماعة والثقافة الفلسفية .

وأولئك الفلاسفة، الذين قبضوا بيدٍ واحدة قديرة على السلطة والمعرفة أي الحكمة والحُكْم ، يقال فيهم أيضاً ، على غرار من سبق من فلاسفتنا أعلاه ، إنهم يَربطون ، بصورة أو بأخرى ، انظوراتهم في المدينة الفاضلة والمدن الناقصة بالأوضاع التاريخية والسائدة والملتصقة بنشاطات وطموحات كل منهم . وسوف لن نفصل في دراسة ذلك الربط ، ولن نشير إليه بتعقّب ولا بتوضيح . فقراءة الحكمة انتهاضاً من العياني ، للرد عليه أو تغطيته أو . . . أو . . . ، مسلَّمة وإوالية أولى .

٢ ـ مفهوم محوري عند ابن باجة ، التدبير أو الاسم الآخر للحكمة

عند ابن باجه طموح الفيلسوف إلى تنظيم عقلاني للكون والسلطة والمجتمع ، وإلى أخْذ الإنسان بمنظور السعادة والفضيلة . ولقد حمّل فيلسوفنا فكره على ناقلةٍ هي مصطلح مركزي وأساس اسمه التدبير . التدبير هو « ترتيبُ أفعالٍ نحو غاية مقصودة »[1] . فالترتيب لا يكون تدبيراً ، عند ابن باجة ، إلاَّ إذا أُخِذ من حيث هو كثيرٌ متعدد . إن الفعل الواحد لا يكون تدبيراً ؛ وذاك شرط أول أو المقوِّم الأول للتدبير . والشرط الثاني لوصفِ أعمالٍ بأنها تدبيرٌ هو وجود غاية مقصودة ؛ أي لا بد من تحديد هدفٍ تدور حوله تلك الأعمال أو تسعى لتحقيقه أو الاقتراب منه . وهكذا فإن التدبير يستلزم تنظيمُ أفعالٍ وتصورات تنظيماً واعياً[2] وتوجيهها عن تصميم بحيث تسير إلى قصد مرسوم . من هنا يتضح أن التدبير خاص بالإنسان ، ومتعلق بالفكر والتنظيم وتوحيد الكثرة في شَمْلَة .

إن التدبير ، عند ابن باجة ، يصف « ترتيبَ الأمور الحربية » مثلاً ، أكثر مما يقال في صناعة السكافة والحياكة . فكلما ارتفع الإنسان بإرادته ، وكلما ابتغى العقلانية في إدارة الشؤون والسلوكات والأفكار ، كلما اقترب من التدبير بالمعنى الدقيق الذي سيجسده حي بن يقظان .

٣ ـ المعنى الخاص للتدبير ، مراتبه ودرجته العليا (تدبير المدن)

التدبير « إذا قيل بخصوصٍ قيل على تدبير المدن »[3] . وهو أنواع ؛ هو

---

(١) ابن باجه ، تدبير المتوحد (نشرة م . فخري ، في : رسائل ابن باجة الالهية ، بيروت ، دار النهار ، ١٩٦٨) ، ص ٣٧ ؛ قا : التدبير ، في : الجرجاني ، ص ٢٤ .

(٢) التدبير لا يشتمل على أفعال فقط ؛ فهو أيضاً ترتيبُ تصوراتٍ وأفكار . واذن فالتدبير هو الحكمة بقسميها النظري والعملي . بل اننا نستطيع القول ان التدبير ، في فكر ابن باجة ، هو الفلسفة عينها وبجانبيها معاً وخاصة بالنظري منها .

(٣) ابن باجة ، ص ٣٨ .

مـراتبُ تتفاضـل أي « يتقدم بعضـه بعضاً بـالشرف والكمـال »[1] . نلقى في القمـة الأشرف « تدبيرَ المدن وتدبير المنزل »[2] . وهكذا تبدو السياسة عند فيلسوفنا أشرف العلوم وأفضلها قيمةً ونفعاً . فتدبير المدن ، العلم المـدني ، ينظّم العلوم ويتـوِّجها ويوجِّهها ؛ تلك فكرة محوريةٌ في تراثنا الفلسفي ، والكلامي ، والفقهي ، والديني . ذاك أن علم السياسة بدا عند أسلافنا فناً ، وعلماً ، وأخـلاقاً ، وديناً . كان والـدينُ واحداً ؛ أو هو الدين . ونحن نسقط على الماضي اصطلاحاتٍ حديثةً عنـدما نتكلم عن سياسة منفصلةٍ عن الدين أو عن هذين الفرعَيْن كمتميزَيْن .

التدبير الكامل هو تدبيـر اللّه للعالم . وذاك هـو التدبيـر المطلق، والأشـرف، والذي لا شبيه له . من هنا فالكلام على تدبير عنـد الإنسان كـلام يقولـه « الجمهور بتشكيك . وأما الفلاسفة فيقولونه باشتراك محض »[3] . وهكذا فابن باجة ينطلق من القمة لا من القاعدة ، ومن الماورائيات لا من الواقـع وتحليل المجتمـع . فالتـدبير الإلٓهي هو المنطلق ، والمثـل الأعلى معاً . وهـو الموجِّـه والغايـة سويـاً ، المقتدى والـذي لا يتحقق، المـطلق الـذي لا يـدرك، و«الاشتـراك» لا «التـواطؤ». لكن هـمّ الواقع ومشكلة السلطة أساسٌ وهمٌّ في فكر ابن باجة مقنَّعان، مكبوتان .

٤ ـ تدبير المنـازل

قلنا إن التدبير يكون أيضاً خاصاً بالمنزل . لكن ابن باجة يقيّد ذلك ، ويضيّقه داخل نطاق الحكمة أو الفلسفة المَدَنِيَّة . إن المنزل « جزءٌ من المدينة » ، وهو خاص بالإنسان فقط[4] . ويرى ابن باجة ، مستشهداً بأفلاطون في « السياسة المدنية » ، أن الوجود الأفضل لما هـو جزء «**هـو وجوده جـزءاً . ولذلـك لم يجعل** [أفـلاطون ، فَلاطُنْ] **جزءاً من الصناعة المدنية تدبير المنزل** »[5] .

---

(١) و (٢) ابن باجة ، ص ٣٨ .
(٣) م . ع . ، ص ٣٨ .
(٤) و (٥) م . ع . ، ص ٣٩ .

٥ ـ تدبير المنازل الكاملة والمنازل الناقصة

الوجود الأفضل للمنزل هو « أن يكون مشتركاً »، وذاك المنزل الفاضل يكون في المدينة الفاضلة . وأما المنزل غير الفاضل ، وهو يكون في المدن الأربع الناقصة ، فيكون وجوده ناقصاً « وانّ فيه أمراً خارجاً عن الطبع . . . وسائر المنازل ناقصة بالإضافة إليه [بالنسبة إلى الكامل] ومريضة ؛ لأن الأحوال التي تباين بها المنزل الفاضل تؤدي إلى هلاك المنزل وبواره ، ولذلك تشبه المَرَض » . ويكتفي بذلك ابن باجة قائلاً إن تدبير المنازل المريضة الناقصة « تكلّف قوم القول فيه . ومن بلغنا كتبهم في تدبير المنزل فأقاويلهم بلاغية » (ص ٣٩) . فكأنه يستخف بمن كتب في ذلك الميدان ، وبذلك الميدان أي بتلك الحكمة التي تقود تدبير المنازل والعلاقات والآدابية . ولعل وصف أقاويل أولئك الكتّاب [ويقصد بهم[1] إخوان الصفا ، وحتى بعض قطاعات الفارابي ؛ وربما ابن سينا ، والغزالي ، الخ .] بأنها بلاغية يتيح لنا المناسبة والمساحة هنا للتذكر بأن تقسيم الحكمة إلى بلاغي وبرهاني تقسيم مقبول ويعكس تقدير ابن باجة الفائق للعقلانية المحضة ، للحكمة البرهانية .

ما الخلاصة ؟ المنازل ، ما عدا الكامل ، مرْضي ومنحرفة ؛ ليست موجودة بالطبع وإنما وجودها بالوضع . والناقص هنا يشترك مع المنزل الكامل بأمور كثيرة . ويترك ابن باجة الكلام في ذلك الموضوع ليس فقط لأن ما قيل كان كثيراً وبلاغياً ؛ بل وأيضاً لأن كمال المنزل ليس من الأمور المقصودة لذاتها ، وإنما « يراد به تكميل المدينة ، أو غاية الإنسان بالطبع » .

٦ ـ تدبير العلائق العائلية نظر جزئي ، اشتماله على الآدابية :

القول في تدبير المنزل ، كما وصل إلى ابن باجة في الحكمة العربية ، « ليس له

---

(١) يذكر ابن باجه من أولئك البلاغيين، أو الحكماء عند العرب، ابن المقفع في كليلة ودمنة. لكن قصده، بحسب ما نرى ، كان أبعد واكثر .

جدوى ولا هو علم » . لكن ابن باجة لا يلبث ، في هذا النقد بل الهدم ، أن يقرّ له بمنفعة أحياناً أو وقتاً ما . انه يهاجِم كتبَ الآداب التي وضعها ، بحسب تعبيره، بلاغيون وسموها نفسانية . لكن ابن باجة يضع في قطاع تدبير المنزل ما قاله حكماء العرب ، بحسب تعبيره أيضاً ، في أبواب « الوصايا المشورية » والأبواب التي تتضمن صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان . . . وكل ذلك ، عند ابن باجة ، قد صدق في وقت وفي حالة : انها أقاويل صارت جزئية بعد أن كانت كلّيّة[1] . يراها آراء تصلح في زمان ومكان ، لكنها صارت ضارة أو مطَّرَحة . ومرة أخرى يبدو هنا ذلك النقد جليلاً ، مستنداً إلى الرؤية الشمّالة أو الفلسفي حيث الاهتمام بالكلي والمجرد .

٧ ـ قطاع الوصايا عند ابن باجة ، وجوب الرحلة إلى اللّه [الحق ، المدينة الكاملة]

تنكشف في تدبير المتوحد ، برغم ما رأيناه من نظر استعلائي حيال الحكمة البلاغية وحكماء العرب والأقاويل في الوصايا المشورية ، آراءٌ مستندة إلى الحكمة العربية التقليدية : يورد أشعاراً[2]، ويروي أحياناً حكاية تعليمية[3] . ويذكّرنا بمحمودات عربية ، وبآراء في الوجود والمصير ، في الفعل والقيم والمعايير ، سبق أن رسختها وأغزرت من بسطها وتكرارها حكمتنا العربية الينبوعية. إلاّ أن وصيته الكبرى ، ضمن الآدابية التي يرسمها والينبغيات الأخلاقية التي يُكثِر منها ، هي للحكيم الأكبر ، للمتوحد : « يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه . . . أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم . . . » (م . ع . ، ص ٩٠). كأنها مشورة تقصد عزل الحكمة عن المجتمع، وليس حرث الواقع وتغيير الحال والمآل.

---

(١) يعود ابن باجه في مكان آخر وبمناسبة مختلفة (م . ع . ، ص ٦٤) إلى نقد مُجالسي الملوك .

(٢) م . ع . ، ص ص ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٨ ، ٨٥ ، الخ .

(٣) م . ع . ، ص ص ٦٦ ، ٧٨ .

٨ - تلخيص وتثمين

يُلحظ في الصفحات الأولى من تدبير المتوحد ، من الحكمة التي تهتم بالمتوحد أي بالحكيم الباجوي الأمثل والبطل المُكَمْلَن[١] ، أن المتوحد[٢] يخضع لنوعين من الحكمة : نظرية وعملية . والعملية منقسمة إلى :

أ / تدبير الانسان نفسه : وذاك فرع بحثه أسبقوه أمثال الفارابي وابن سينا ومسكويه تحت عنوان سياسة الانسان نفسه ، ولم يتفرغ له ابن باجة .

ب / تدبير المنزل أو ، بحسب السابقين ، سياسة المنازل : يرى ابن باجة أن المنزل جزء من المدينة وأن القول فيه « جزء من القول في المدن أو توطئة لغاية أخرى » . وتدبير المنزل إذن ليس علماً ولا جدوى منه ، وهو مبحوث فيما كتبه « البلاغيون في كتب الآداب التي يسمونها نفسانية » . وهنا يذكر ابن باجة من تلك الكتب : كليلة ودمنة ، كتاب حكماء العرب (!) ، وما إلى ذلك من مؤلفات تشتمل على الوصايا .

ويظهر ابن باجة كفيلسوف في أحكامه على أدب الحكمة والأقوال الحِكَمية التي تزخر في تراثنا والتي تدور حول رسم السلوكات المثالية في مجال « صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان وما إلى ذلك » . فيرى أن تلك الأقاويل قليلة المفعول ، إذْ هي بعد أن كانت كلّية صارت جزئية ، وبعد أن كانت نافعة صارت ضارة أو مبتذلة مطروحة . والأهم أن جُلّ تلك الأقاويل «كان الصادق منها وقتاً ما ، وفي سيرةٍ سيرة . فإذا تغيرت تلك السيرة تغيرت تلك الآراء » . ويتابع ابن باجة نقده فيقول : « وأنتَ تتبين ذلك إذا وقفتَ على ما كان في الكتب الموضوعة في ذلك ، وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه »[٣] . والحق أن هذا أعظم نقد ، وأدق نَظَر ، في مجال الحكم على « الوصايا المشورية » والكلِم الجامع في كتب الآدابية والآيينات وسياسة الانسان نفسه وأدب الذات .

---

(١) قا : البطل عند ابن طفيل (حيٌ) ، البطل المثالي عند الباقلاني والغزالي والصوفيين والفارابي وغيره من الفلاسفة .

(٢) عن المتوحد عند الفارابي ، قا : آراء أهل . . . ، ص ١٢٨ . (٣) ابن باجه ، م . ع . ، ٣٩ - ٤١ .

حصر الحكمة بالميدان النظري ، وبالحكيم البشري الأحكم . ان تجسدت الحكمة في المدينة صارت **مدينة كاملة** ـ كما سنرى ـ وان تمثلها الإنسان صار **متوحداً** . ومن الشائع اليوم إلقاء أحكام على ابن باجة ترى فيه صاحب نظر ماهوي ، مثالي ، بعيد عن المجتمع والمؤسَّس والشعب . . . ألا يجوز بعد ذلك السيل من الخصائص[1] القول بأن عند ابن باجة غير ذلك ؟ أليس من الجائز ربط نظره في المتوحد ، أو في المدينة الإمامية ، بواقعه أو بطموحات السلطة والأمة والدين آنذاك ؟ المهم هو أننا فصلنا هنا بين الأحكام عليه وآرائيته في الحكمة العملية بحسب ما عرضها وعرّفنا بها . فهو قد ميّز بين ثلاثة أنواع أُفُقية من البشر ، وثلاثة أنواع من المعرفة ثم من الحكمة : مرتبة الجمهور ؛ المرتبة النظرية ؛ حكمة السعداء (الذين يرون الشيء بنفسه) . كما تميَّز عنده التمرتب بين ثلاثة أنواعٍ عمودية من التدبير أو الحكمة : النفس ؛ والمنزل ، والمدينة ؛ وفوق كل ذلك تدبير الله للكون أو حكمة الله في خلقه .

لعل ابن طفيل ما يزال أقدر من فهم ابن باجه؛ فهما يفسِّران بعضهما بعضاً: إنّ حيّ بن يقظان عند الأول هو المتوحِّد عند ابن باجه ؛ وكلاهما يترفّع على المتكلمين والجمهور ؛ ومدينة حيّ أي جزيرته وحيث لا نوابت تتفسّر بمدينة ابن باجة الامامية التي لا تعرف أيضاً النوابت ؛ وأنواع المدن عند ابن طفيل (مدينة حيّ ، مدينة سلامان، مدينة والدة حيّ، مدينة أبسال أو أسال) توضِح أو تتوضح عبر ابن باجه ؛ والتوحيد عند الاثنين هو التوحّد بمعنى الانقطاع والتخلي أي التصوف ؛ والرحلة عندهما معاً هي الهجرة الكبرى الى الحكمة الأسنى حيث الخير والحق والجمال ، الى الله .

---

(١) ولا نغفل أيضاً أقاويل آخرين فيه : يرونه مادياً ، ذا منهج عقلاني محض ، الخ .

الفصل التاسع

ابن طفيل

تقترب قصة حَيّ من الحكاية الشعبية التي تمثل رحلة البطل الحكيم الأعزل في طريقه إلى الكنز المرصود؛ ومن الكرامة الصوفية التي تحكي هجرة السالك إلى الحقيقة الكبرى حيث الخلود وعشبة الحياة والاندماج بالمطلق؛ ومن الحلم؛ ومن تمرحُل الحكمة ابتداءً من الجسدي وسياسة النفس، حتى الحكمة الخلُقية، ثم النظرية التي توحّد الخير والحق، الفعل والفكر.

التقطت تجارب ينبوعية أو أنماطاً أصلية خاصة بالإنسان: الولادة من تراب، الدفن تقليداً لحيوان، الولد المسيَّب (أو البطل المتروك)، إرضاع من ظبية، التشارك بين الانسان والحيوان والشجر أو الاندماج بالطبيعة الأمّ، البطل وظله، النزعة الخيِّرة، التغلب على الصعوبات، المدينة التي بلا حزن ولا ألم ولا هرم، انتصار الخير والحكمة والفرد، العلاج الفاتر لمشكلات المجتمع والتصور الاسقاطي للمدينة الكاملة هرباً من الواقع والقواهر...

ويكشف التحليل اللغوي لابطال قصتنا عن منجمٍ من رموز الحكمة العربية: حيّ هو الحياة؛ يقظان هو الحكيم اليقِظ الناجح العارف؛ سلامان رمز للسلامة؛ أبسال هو البَسْل أي البدن والشر؛ غابة قلخ (ق ل خ) هي البشر أو الخَلْق...

أُعْـمـومـــات

١ ـ ابن طفيل حكيم مهتمّ بالعملي والحكمة العملية :

لعلَّه من غيـر التعسف النـظر إلى ابن طفيـل ، ذلـك الملخَّص والملخّص للفلاسفة ، من زاويـة اجتماعيـة . فالمثـاليُّ ، في الحكمة العمليـة أو في السياسـة المنزلية والعلم المدني ، هَمٌّ أول في شَبكة حَيّ الفكرية وأحكامه النقدية على الشأن الاجتماعي بغية الإصلاح ، أو توجيه الجماعةِ (الأمة) صوب الخير .

ولعلّ كثرةً توافقنا على تناوله من حيث انه إصلاحي ، ومُنظِّرٌ لِلْما يجب انطلاقاً من ذاتٍ وتاريخٍ . يعني هذا أنّ ذلك المصلح مدروس ـ في تحليلنا هنا ـ من حيث أننا نراه مرتبطاً بالعينيّ ، ومهتمّاً بالمجتمعي بقدر ما هو ورائيّ الاهتمامات ، أو حتّى قبل أن يكون مهتماً بالتصوفيات والعرفانيات . وهكذا فإنّ تحليلنا يُظهر ابن طفيل ، على غرار من سبقه ثم من تلاه من فلاسفتنا وفَلْسَفِيِّينا ، تطبيقاً آخر أو صورة جـديدة للمبدأ الديني القاضي بالأمـر بالمعـروف (الإصلاح ، البنـاء) ، والنهي عن المنكر (الهدم ، النقد للمجتمع) .

وأشعارُ ابن طفيل المتبقية لدينا[١] ، والقسمُ الثاني من « حيّ بن يقظان » ، هما دليلان على أنّ ابن طفيل حكيم يرى المجتّمِعِيَّ والروحانيَّ في قبضة واحدة . هما ، في نظرته للوجـود والتغيّر ، متوازيا الغـاية والمقصـد . انهما معـاً ، يتعززان سـوياً ؛ يؤخذان غير منفصلين ، وفي نسق واحد وكل مترابط .

(١) أشعار ابن طفيل الباقية ـ وهي قليلة ـ عامل يوضح لنا دراسة الحكمة العملية عنـد حيّ بن يقظان . من شعره في الزهد ، را : المراكشي ، المعجب (اختيار أحمد بدر ، دمشق ، وزارة الثقافة ، ١٩٧٨) ، ص ١٢٨ .

٢ ـ مُهمَّة الحكمة العملية :

من أجل تنظيم احتياجات الإنسان ، وتدبير أعماله ونشاطاته ، كانت الحكمة العملية . ثم انقسمت إلى ثلاثة أقسام طبقاً لقوى الإنسان الثلاث (يلاحَظ أن الماورائيات تقود الفعل) :

أ ـ القسم الأول من تلك الأعمال هي الخاصة بالبدن . هنا تُنظَّم أعمال الاغتذاء من مأكل ومشرب ؛ وعمليات حماية البدن من الخارج باتخاذ منزل وملبس للوقاية من البرد والشمس ؛ وإعداد الأسلحة ؛ وغير ذلك مما يقي من الحيوانات المفترسة وظواهر الطبيعة القاسية .

ب ـ القسم الثاني من تلك الأعمال هي الخاصة بالروح الحيواني المدبِّر لقوى البدن . وهذه الأعمال يتشبّه فيها حيّ بالأفلاك ، وتشتمل أفعال الإغتسال والتطهر والنظافة . ثم هناك أفعال الحركة ، أي حيث يقوم حيّ بحركات : إمّا استدارة على نفسه ، وإمّا أنه يمشي أو يدور في أكناف الجزيرة أو في بيته . ثم هناك أفعال يحاول بها تأمّل الموجود الأول [الخالق] .

ت ـ القسم الثالث من تلك الأفعال يحاول التشبه فيها بالصانع لأجل الاستغراق والمشاهدة . وهناك القمة التي تقود إليها الحكمة العملية ، والمصبّ الذي تنتهي فيه تلك الحكمة .

وهكذا تَنْبَني الحكمةُ العملية على قاعدةٍ فلسفية لازمة لها بالضرورة ، وترتبطان معاً . وهنا تكون الفضيلةُ القيامَ بهذه الأفعال بتمامها وكمالها ، ليحقق بها حي ما لأجله وُجِد . وهنا يكمن جوهر الفضيلة الذي تترتب دونه فضائل الأفعال الأولى المختصّة بالبدن والروح الحيواني . ولأن غاية حَيّ هي المشاهدةُ والإستغراق ، ولأنّ البدن عائق بذاته عن ذلك ، ضروري بالعرض ، فقد قَرّر حَيّ التزام الاكتفاء بالضروري . وهذا الالتزام نوعٌ من الفضيلة أيضاً . . . هنا تتشعَّب الحكمةُ العملية إلى أنواعٍ ثلاثة هي عينها كما قسمها فلاسفتنا القدماء ، وهذه هي : الحكمة (أو السياسة) المنزلية ؛ والحكمة الأخلاقية ؛ ثم الحكمة المدنية .

القسم الأول
الحكمة العملية وسيلة إلى الحق

١ ـ الحكمة في العلائق المنزلية ، الحلقة الاجتماعية الأولى :

تتحدد هذه الحكمة بالأقسام التي بحثها حيّ ، أي : سياسة القوت ، ثم الملبس ؛ ثم سياسة التعلّم ، فسياسة الوالدين . وكلها طريق بل جسر إلى الأبعد ، إلى اللّه .

قبل البدء بتفصيل سياسة القوت ، تجدر الإشارة إلى أنه ، على عكس ما حصل عند دراسة الحكمة العملية لفلاسفتنا القدامى ، لن نبحث في سياسة الذات (سياسة الإنسان نفسه ، التدبير الذاتي) في باب السياسة المنزلية . فكل الحكمة العملية **تصب في خدمة الذات لتحقيق مرادها** الذي وجدت لأجله . من هنا كان البحث في مختلف نقاط الحكمة العملية يصب في إطار كبير لسياسة الذات . وأيضاً لا نجد لدى ابن طفيل بحثاً في سياسة الخدم ، ولا في السياسة الزوجية . وذاك معروف الأسباب، سويّ ، ومُبَرَّر .

٢ ـ توفير الأمن والمنزل ، الخطوة الأولى في الفعل الحكيم :

يقلّد حيّ الحيوانات في اتخاذ مأوى . فالمنزل حاجة ضرورية لحفظ الغذاء ، وللوقاية من البرد أو الحر ومن الحيوانات المفترسة . وحيّ يقلّد هنا الخطاطيف ، فيبني بيتاً بابه من القصب لمنع دخول الأغراب إليه . « وهكذا فإن المنزل سببٌ من أسباب حماية الجسم من الخارج». وهذه خطوة أساسية في الحكمة العملية حيث يتأمن للفرد استقرار ، واطمئنان ، ووقاية . وتلك خطوة أولى ، ركيزية أو رُكْنية ، في فعل الإنسان أو في سلوكاته (حي هو رمز للإنسان) .

٣ ـ سياسة القوت ، ارتباط الإنسان الوثيق الحسي بالطبيعة :

تنتظم سياسة القوت بحسب الرؤية النظرية عند حيّ . هنا لا يبدو أنه في جزيرته يعرف المال ، أو يحتاج إليه : فالعاقل المفكر يستطيع الحياة بدون أموال[١] . ومع ذلك فقد قاد الحكيم حيّ وجوهَ المأكل والمشرب والإغتذاء ، أو نظّمها بهديٍ من عقله ، وعرف المنافع المثلى للقوت وتدبير الإغتذاء . ولعلّ ما يلفت في تنظيم النشاطات المثلى للاغتذاء ومصادره هو سيطرة ما يمكن أن يُسمى « **نزعة كونية** » تتعامل مع الموحودات وكأنها جزء خاص لا منفصل من طبيعة حيّ ، أو قسمٌ مكمّل لحقيقة وجوده كإنسانٍ مرتبطٍ بالطبيعة . من هنا تنطلق حكمة أو نظرة حيّ المثالية التي تحافظ على الآخر حفاظها على الذات ، وترى في الإنسان جزءاً من الكون الشامل أو من الوجود العام ، وكائناً يلتصق بالطبيعة ، واستمراراً لها .

نظر حيّ في أصناف الأغذية التي يمكنه تناولها ، فرآها أنواعاً ثلاثة : نباتٌ لم ينضج ، وهي البقول الرطبة ؛ وثمراتُ نباتٍ نضجت وطلع بذارها ؛ وحيواناتٌ برية وبحرية . ورأى الحكيم حيّ أنّ من حقه تناول غذائه من هذه على التدرّج الذي يتضمن الاقلال من الضرر ؛ وضمن شروط تتيح عدم انقراض أي من الأنواع المذكورة ، وعدم وقوع اعتراض على فعل الفاعل . وهكذا تقضي الحكمة بأن نغتذي من الفواكه المختلفة التي نضجت وصلح بذرها ، كالإجاص والتفاح وغيرها ، على أن نرمي ببذارها في مكانٍ صالح لنموها . فإذا لم يتوفر هذا صار واجباً تناول الثمرات التي لا يغذو منها إلاَّ نفس البذر كالجوز والقسطل ، أو من البقول التي لم تصل بعد إلى حدّ كمالها. والحكمة في الأمرَيْن هي أن يقصد الإنسان أكثرها وجوداً، وأقواها توليداً ؛ وان لا يستأصل أصولها ، ولا يفني بزرها . فإن عَدِمَ هذه أيضاً فله أن

---

(١) عنا يعود ابن طفيل إلى النظرية الأساسية في المدينة الفاضلة عند الفلاسفة والصوفيين وداخل الفولكلور العربي الإسلامي . وهي النظرية القائلة بأن الفيلسوف (الحكيم ، الولي ، الملك المثالي) يستغني عن المال .

يأخذ من الحيتان أو بيضه ، شرط أن يأخذ من الأكثر وجوداً أو بحيث لا يستأصل منه نوعاً بأسره[1] .

وبعد أن يحدّد الإنسان مصادر غذائه ، وتربتها ، ينتقل إلى تحديد كمية الغذاء اللازمة له في كل مرّة ، ثم تحديد الوقت بين كلّ عودتين . فرأى أنه يجب الاكتفاء في كل مرّة بما يستر به جوعه ، دون إفراط ولا تفريط ؛ وبحيث إذا استزاد أكثر وقع في إخلالٍ لما قرَّره من الاكتفاء بالضروري فقط . والحكيم ، عند ابن طفيل ، إذا قلّل كثيراً من الطعام أخّر ببناء المدن ، وبحفظِ حياة الروح الحيواني فيه . وهكذا تقضي الحكمة العملية **توسطاً** : فالاعتدال هنا فضيلة الفعل الكبرى . كذلك لاحظ حيّ أن الزمان بين كل عودتين إلى الطعام هو عند الشعور بضعف ما يعوّق عن إكمال تحصيل ما يقصده الإنسان من الأعمال المختلفة . هنا نقول إن ابن طفيل يسلط المُثُل على سياسة البدن والغذاء : فهو قد نظّم عمليتا الاغتذاء بالقوت ، وضمان تجدده ودوام بنائه ، في انسجام مع الطبيعة وحفاظٍ على الموارد . والفعل البشري يكون مثالياً إذن لأنه يتعامل مع الطبيعة من جهة ؛ ومع التغذي الذاتي من جهة أخرى ، بعقلانية واعتدال .

٤ ـ المـلْـبَـس :

كان ابن يقظان الوحيد من نوعه ، وفي مجتمع غير بشري ، وبلا لغة أو تراث . اهتدى إلى ضرورة الملبس مع أنّ أحداً من مخلوقات الجزيرة لا يرتدي ثوباً ولا لباساً . لقد لاحظ أنّ حيوانات الجزيرة مكتسية بالشعر والوبر والريش ، وكان ينظر إلى مخارجها فيراها مستورة بالأذناب أو بالوبر والشعر . ثم ينظر إلى حاله فيرى عكس هذا ، حيث عدم اكتسائه وعدم استتار مخارجه مثلها . ولمّا طال به الأمر في التفكير والمقارنة ، دون أن يرى أحداً في الجزيرة مثله ، ويئس من أنْ يكْمُلَ له ما ينقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه لفه وبعضه قدّامه ؛ وعمل من

---

(١) حيّ بن يقظان ، ص١٩٥ . هنا يبدو الحكيم ، بحسب ابن طفيل ، صديقاً للطبيعة ، قريباً من أن يكون نباتياً، مكتفياً بالقليل، بارّاً ـ يستذكر هنا انه كان يُتّهم بالإلحاد ـ بالموارد الغذائية، ومنظماً لاستهلاكها.

الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علّق به تلك الأوراق . ولم يلبث إلّا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق ، وجفّ وتساقط . وكان يتخذ غيرها من الأوراق ، ويعمل بين الحين والحين في تجديدها . وكانت نفسه تنازعه أحياناً إلى تعليق ذَنَبٍ من أذناب الوحوش الميّتة ليستتر مثلها . إلّا انه لم يُقدِم على ذلك لرؤيته الوحوش تتحامى ميّتها ، ولا تقاربه . إلى أن صادف نسراً ميتاً ، وهذا ممن لم تكن الوحوش تتحامى عنه . فاقدم عليه ، وقطع جناحيه ؛ ثم علّق الذنب عليه خلفه ، وسلخ جلده وعلق قسماً منه على ظهره وآخر على سرّته وما تحتها . فاكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس الوحوش (حيّ ، ص ١٣١ ـ١٣٢) .

وهكذا فإن الملبس ضروري ضرورةً يجب أن لا تتعدى إطار تلبية حاجة البدن . فالملبس ساتر للمعايب ، ومؤمّن للدفء . ولم يتوسع لذلك حيّ في ملبسه أكثر مما سلف ذكره ، مع أنه كان بإمكانه فعل ذلك . فالحكمة هنا تنظّم حاجاتنا للثياب ؛ فنرى أنّ فضيلة الاعتدال ، أو التوسط بين النقيضين ، تقود السلوك وتخضع البدني لما هومثالي . وذاك فعلٌ أخلاقيٌّ هومعاًوعقلاني ، أي كحال الفعل تجاه الغذاء .

٥ ـ الوضوء والإغتسال ، الحكمة حيال البدن :

إن الوضوء والإغتسال والنظافة والتطهير والتطيّب أساس « فلسفي » ، وقاعدة مسبقة . ورغم أنّ هذه العملية تنفع الجسد ، وتحميه من الأوساخ أو من المضار الخارجية ، فإن لها أيضاً مدى أبعد من ذلك هو محاولة تشبّه حيّ بالأجرام السماوية التي تتصف بالطهر والصفاء والتنزه عن الرجس والكدر . وهذا لاحقٌ به من حيث الروح الحيواني الذي له والمشابه لتلك الأجرام، والذي يشكل الإعتناء به والتشبه بأشباهه جزءاً من طريق الصعود الذي له والمشابه لتلك الأجرام . لذلك ألزم حيّ نفسه بدوام الطهارة ، وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه وتطييبها بما أمكن من طيّب النبات وصنوف الدواهن العطرة . لقد تعهّد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى انه كان

يتلألأ جمالاً ونظافةً (ص ١٩٩)[1] .

٦ ـ أفعال أخرى حكيمة :

قـاد الفكـر المـلاحظ المجـرِّب إلى حُسْن الاستفـادة من النـار المكتشفـة ، وتسخيرها لأجل منافعه وأغراضه : فبها كان حَيّ يطهي طعامه ، ويستعملها للتدفئة ، ويستأنس بها في الليل ويدفع الوحوش المفترسة عنه . وكذلك فهو استعملها لصنـع الأدوات الحـادّة ، والنّبـال للدفـاع عن نفســه . وأدى الفكـر إلى استغـلال تـدجينـه للحيـوانات ، واستعمـاله لهـا للإستفـادة من لحمها وبيضهـا ، أو للركـوب والتنقـل والمـطاردة والاصـطيـاد . اهتـدى حـيٌّ إلى ذلـك بعقله عبـر تجـربتـه ومـلاحـظاتـه وإكتشافاته ، وعبر معارفه المتدرجة من البسيط إلى المعقد ، ومن الفعل المعقد إلى الأشد فالأشد تعقيداً .

٧ ـ سياسة الوالدين ، تعلّم تلك التعاملية :

لا نلمس توسيعاً لهذه النقطة ، ولكننا نقرأ تعرّضاً بسيطاً لها . إن والـديّ حيّ انحصرا في شخص الظبية مرضعته[2] . وعلاقته بها تتسم بالوفاء والمحبة ؛ فالظبيـة رعتـه صغيراً ، وأرضعتـه ، وادفأتـه . ورافقها ، وتعلّم منهـا بتقليدهـا ؛ ولما أسنّت وهرمت كان يرتاد بها المراعي الخصبة ، ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمهـا . ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً ؛ وقلّد عمل بعض الطيور ، فواراها التراب . هنا

---

(١) هذه النظرة الاسلامية للنـظافة والاغتسـال ، والتطيب والاعتنـاء بالجسـد ، شديـدة الانغراس . يعـرفها الفقهاء ؛ وقد شدّدوا عليها في أدب الجسد والآدابية العامة . ثم نستذكر أنّ ابن طفيل كان « من مشاهير الاطباء وأهل الحذق والنظر في العمليات الجراحية » .

(٢) تَتَشابه ، وتتغذى ببعضها البعض ، المكتوبات التراثية عن ابن طفيل . فهي هي في : ما كتبه ابن الخطيب في الاحاطة (ص ٤١٤ـ ٤١٦) ؛ والفتح بن خاقان ، قلائد العقيان (٣٤٦ ـ ٣٥٣) . . . لابن طفيل رسائل عديدة . بقي من رسائله في الطبيعيات ، بحسب آراء الأقدمين ، رسالة حي بن يقظان . وغرضه في رسالة حيّ « بيان مبدأ النوع الانساني » على مذهب الفلاسفة أو أهل الطبيعة . له رسالة في النفس . صرف غايته في آخر عمره الى العلم الالهي ، وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة .

تجربة نمط أصلية ، تعرفها حضارات الإنسان المتباعدة ؛ فتلك حالة عامة ينبوعية ردّ بها الإنسان على قلق الموت وتجربته . نلمس ، في العلائق مع الأهل ، الوفاء أو المعاملة بالحسنى ، والاعتراف بالفضل . وابن طفيل لا يخرج في هذه النقطة ـ وفي غيرها ـ عمّا قاله الفقهاء والوعّاظ والفلاسفة : إنها الحكمة العملية التي تنظّم العلاقات الاجتماعية والعائلية وفق مبادىء مثالية منها : احترام الكبير ، تقدير الوالدين والموت ، التعاملية الحسنة حيال الجميع وحتى في العلاقة مع الطبيعة أو مصدر اللُّقَيْمة .

ورسم ابن يقظان لنفسه ، بمفرده أي بعقله وطرائقه في المعرفيات ، **آدابية** حكمت علاقاته مع سلامان ، وأبسال ، وصفوة أهل المدينة وجمهور الناس . وفي مجال تلك الآدابية أظهر العقل البشري قدرته على خط السلوك المثالي ، والقواعد الكاملة . بذلك أتت أفعال ابن يقظان ، وسلوكاته في مواقفه تجاه مختلف الطبقات والعقول ، محكومةً **بقيمةٍ** هي الخير ؛ **وبعقلٍ** يعرف عجز العقل وتنوع العقول أو اختلاف القدرات ؛ **وبمقصدٍ** أسنى هو الحق .

٨ ـ تعلُّم الحكمة النظرية ، الطريق إلى الحق (اللّه) ، بعد الأفعال الحكيمة وبها :

يكون تعلّم الحكمة العملية بالاختبار ، والتجربة الحسّيّة ؛ ويكون بالاستقراء أيضاً ، وصياغة القوانين . والاستبطان والتأمل طريق يسير مع المنطق النظري أو يتعزز به .

إن بلوغ الحكمة العملية شاق ، وهو متعدّد المصادر والطرق . ينطلق العقل من المادة إلى الروح النورانية اللطيفة . ويمرّ هذا العقل بمراحل عديدة تلحق بالعمر الزمني ؛ فتتطوّر معارفنا الحكيمة وسلوكاتنا الرشيدة (مبدأ التطوّر والاكتساب التدريجي للحكمة) : فنحن نلاحظ أن حيّاً يتعلم في طفولته بتقليد الأصوات والحركات من الظبية أمه ، ومن الحيوانات والطيور أيضاً . وبعد بلوغه **السابعة** من

عمره ، حين موت الظبية ، يبدأ بالبحث عن سبب الموت ؛ فيكتشف خلال ذلك عمل الأعضاء وترابطها ووجود الروح الحيواني في البدن ، وهذا ما يعود بلغةِ هذا العصر إلى ما نسميه بعلم الأحياء ومن ضمنه التشريح . . . لقد علم حيّ ذلك وكان قد بلغ **الثامنة والعشرين** . ولما بلغ **الخامسة والثلاثين** اكتشف وجود صانع لهذا الكون ، مجرّدٍ من المادة ولواحقها ؛ وذلك بعد أن نظر في الموجودات ومراتبها من أدناها إلى أعلاها .

وكانت المرحلة الأخيرة من تعلمه واكتشافاته ، في عالم ما بعد الطبيعة والعالم الإلّهي ، مشاهدة اللّه والحضور معه والتعرّف على أسرار الحياة والموت في الجنّة والنار ، والتعرف على العالم الإلّهي وأرواحه ؛ وكان قد بلغ **الخمسين من عمره** .

٩ ـ دروب الحكمة العملية ، مقصدها الأسْنىٰ هو الحكمة النظرية :

يبدو أن العبادات مع ابن يقظان تنحو منحىً صوفياً . وذاك تصوف ليس كالمعروف ؛ لأنه عقلي بأجلى صوره . فنلمس أن العبادات هي أشبه شيء بالطريق المرتَّب المترقّي من البدن إلى الروح الطاهر السماوي ، عبر تطهير النفس وتنزيهها ، على أساس من الفعل العقلي والفهم الكامل للوجود ، ومن ضمنه الوجود الإنساني .

تتعامل تلك الأفعال مع البدن لتكبح شهواته ، ولمجاهدة قواه وضبطها . وتتعامل مع الروح الحيواني كمدبّر للبدن لتصل بالنتيجة إلى الروح كقوةٍ عاقلة إلّهية بريئة من المادة . وهذه الطريق ، التي هي مجموعة أفعال ، هي نتاج للبحث الشخصي الذي يقوم به حيّ دون معونةٍ إلّهية ، ودون أخذها من كتب سماوية . لم يتعلّمها من ذويه ، ولا هي متأتية له بالفطرة . فالفعل هنا غير مكتسب ؛ ولا هو فطري أو غير مخلوق . أول تلك الطريق والأفعال هو الابتداء بالبدن : لقد تخلّى حيّ عن الملذات الجسدية ، وصار يقتصر منها على الضروري لحفظ البدن دون أي نزف أو إسراف . فمفهومه للاغتذاء محصور بالاكتفاء بالقليل الذي لا قيام للبدن بأقل منه ؛ فليس المأكل والمشرب للذة وإنما لحاجة البدن الضرورية .

وهذا الفعل ، هذا القهر للبدن ، إنما هو تابع كما قلنا سابقاً لحقيقة وجود حيّ : فالبدن يجب إكفاؤه بالضروري فقط ؛ لأن الغاية هي الوصول إلى المشاهدة والاستغراق ، إلى **الحكمة النظرية التي غايتها الحق** . وإلى جانب فعل أو مبدأ قهر البدن ، هناك فعل البساطة في الملبِس : فحيّ إلتزم من الملبس ما يستر عيوبه ؛ مع أنه كان بإمكانه تطوير لباسه وتحسين مسكنه . هذه السمة للحكمة العملية عند ابن يقظان ، المتجلية في عدم اكتراثه بجميع خيرات الأرض ، وإقامة منزل فخم ، أو صنع ملابس مترَفة ، إنما هي **المرحلة الأولى** من المسيرة الصاعدة . وتلك هي الأرضية المادية للعبادات الروحيّة اللاحقة .

بعد هذه المرحلة نلمح مرحلة أعلى هي محاولة **التشبّه بالأجرام السماوية** نظراً لوجود الروح الحيواني المشابه لها. فيأتي من هذا **نزعة كونية خيّرة**، هي انعكاس لهذه السيرورة المتعالية باستمرار، في تفكير حيّ . وفي هذه المرحلة انواع ثلاثة من الأعمال: أفعال موجَّهة نحو الاخرين لمساعدتهم على تحقيق كمالاتهم ؛ وأفعال موجَّهة نحو جسم حيّ ؛ وأفعالٌ مختَّصة بالروح كقوةٍ عاقلة عند حيّ . تعكس تلك الأفعال الثلاثة مثاليةً في السلوك حيال المخلوقات ، وحيال الطبيعة ، والذات :

أ ـ النوع الأول من هذه الأفعال هو اهتمام حيّ بالكائنات في الجزيرة . فكان إذا رأى حيواناً نشب به ناشب ، أو أرهقه سبع أو مسَّه عطش أو جوعٌ ، ساعده على أحواله وأزال عنه ذلك [فعل الرأفة بالحيوان] . وإنْ رأى نباتاً تعلّق به آخر يضرّه، أو يحجب عنه الشمس ، أزال كل ذلك عنه .

ب ـ والنوع الثاني من هذه الأفعال هو ما كان يقوم به نحو جسده أي أفعال التطهير ، والاغتسال ، والنظافة الدائمة . من جهة ثانية ، كان يقوم بحركات على نوعين من الاستدارة المشابهة لحركة الكواكب السماوية : فإما أن يطوف بالجزيرة ويدور بساحلها ، أو يطوف في بيته أدواراً عديدة إما مشياً وإما هرولة ؛ وإما أن يدور على نفسه حتى يقع مغشياً عليه .

وهكذا كان يحاول عزل روحه الحيواني ، كمدبّر للبدن ، عن قوى البدن لأجل

أن يتفرّغ هذا للروح ويسمو لمشاهدة الله . ثم انه بعد هذه الأفعال كان يحاول تأمل الصانع ومشاهدته : فيغمض عينيه ، ويسدّ أذنيه ، ويركز على الموجود الأول ؛ ويستعين على ذلك أحياناً كثيرة بحركات الإستدارة، السالفة الذكر، كي يغشى عليه ويعزل قواه الجسمانية من التأثير عليه . ويقوّي بذلك فعل ذاته ، ويشاهد الموجود الأول لفترة وجيزة فتعاود قواه الجسمانية التدخل عليه ، وتقطع مشاهدته . وكان يعيد هذه المحاولات مرات عديدة . وما زال حيّ يمارس تعبداته ومجاهداته كلها عبر الطريق السالف ، ويداوم على ذلك فترة طويلة . . . وفي كل مرّة كانت تزداد مشاهدته مدةً ، ويقوى استعداده للمشاهدة ، ويَسْهل عليه ذلك أكثر فأكثر .

ت ـ والنوع الثالث من الأفعال متعلق بما سبق ، أي بالمشاهدة . فأصبح حيّ كلما أراد الجلوس والمشاهدة قام بنوعي الأفعال السابقين المختلفة ، حتى يصل إلى المشاهدة التي كانت تطول ساعاتٍ وساعات بعد أن ينسى حوّاسه وإحساساته ، وينسى ذاته ، « ولا يبقى إلاّ وجه ربّك ذي الجلال والإكرام » . وتلك هي غاية غايات ابن يقظان من طريقه ذاك .

بعدما حصّل غايته تلك ، أي حينما صار بإمكانه المشاهدة في كل آنٍ بعد القيام ببعض الأفعال ، صار يطلب الخلاص من هذا العالم ومجاورة الرحمان . فلقد حصل ما لأجله جَدَّ ؛ وها هو يطلب العود إلى الأصل ، إلى العالم الإلهي ، إلى غاية الحكمة النظرية .

القسم الثاني
التعاملية الأخلاقية

تتلخص بمجموعة من المبادىء هي الانسجام مع الطبيعة ، والرأفة بها . . . وتلك النظرة الأخلاقية ، ككل آراء حيّ وأعماله ، لها تبرير نظري وقاعدة فلسفية . وتبرز هذه الأخلاقية المثالية في مواضع عدة من نشاطات حيّ ، وعبر أعماله المختلفة إزاء الطبيعة والمخلوقات : فنراها في مساعدته للحيوانات المحتاجة الى عون ، أو التي أرهقها سبع ، أو نشب بها ناشِب . ونلحظها في إزالة العوائق من وجه ماءٍ يسيل ، وإزالة النباتاتِ المعيقة لنباتات أخرى ، الخ . . .

تقود الرأفة [أو الرحمة ، إن لم نقُل النزعة الخيِّرة] كل سلوك ، وهي محرِّكة على كل صعيد؛ مما يعني لنا أن ابن طفيل يوحّد الطبيعة والإنسان ، داخل شبكة التعاون لا الصراع . فالطيبة أو المحبة تُلمس في معاملته للظبية حين هرمت ، واجتناء الثمار لها . وتتحكم **نزعة الخير** في تعامله ؛ وفي علاقته بأبسال الغريب القادم إلى الجزيرة . نلمح مبدأ التعاون لا الذئبية ، والتوحّد لا التنافر ؛ فبين البشر يقوم إذن الاحترام والتماسك . وحيّ يعرف الإنسان الآخر مباشرة ، ودون معرفة مسبقة ، أو تجربة مكتسبة . وقد توصّل الإنسان ، عند ابن طفيل ، إلى هذه **الأخلاقيات بهديٍ من عقله ، دونما عونٍ إلّهي أو آراءٍ موروثة ، أو مكتسبات اجتماعية** . . .

تصبّ أشعار ابن طفيل في نهر الفكر الحكْمي الذي يقدم نظرات في الانسان ، وفي طريقةٍ أو أخذٍ للعيش والوجود . وتتلاقى مواقف الشاعر هنا مع رؤيته الشمّالة الازائية للطبيعة ، والانسان المثالي ، وللعامة والمجتمع ؛ وتتآيد تلك المواقف وتلك الرؤية في الشخصية الفكرية لابن طفيل .

القسم الثالث

الحكمة العملية بين فعل العقل وايمان النقل

ا ـ الفرد والمجتمع ، العقلانية المحضة والإيمان المعقْلَن :

أظهرت تجارب حيّ أن العقل البشري قادر على الوصول إلى الحقيقة بمفرده ؛ وأنه قادر على تنظيم شؤون الفرد ، وضبط أحوال البيئة على أفضل وجه . وفي ذلك كله لا حاجة إلى عونٍ خارجي ينظِّم للإنسان أموره ، أو يساعده على تحسين شروطه وإقامتها على الوجه الأفضل . لكن إذا كان العقل البشري قادراً بمفرده على الوصول إلى الحكمة ، فلماذا أرسل اللّه الرسل والأنبياء فأقاموا للناس سُنناً ، ونظموا لهم شؤونهم ومعاملاتهم في « حكمة عملية » ؟ وما هي الدواعي التي توجب على الناس ضرورة الإلتزام بتلك السنن المنزلة كي يبقوا داخل الحكمة التي تؤمن استمرار المجتمع ، وبقاء الفرد ؟ إنّ الحكمة العملية ، كما أتى بها الديّن ، لا تصرح بالحقيقة بل تومىء إليها أي تُشَبِّه وتشير ؛ مما أوقع الكثيرين في التجسيم ، واختلط عليهم الحق . ثم لماذا يجب ، من وجهة أخرى ، الاجتماع ، والتعاون ، وإقامة المدن ، طالما أنّ بامكان الإنسان المنعزل المنفرد أن يحصل على الغاية القصوى ، ويبلغ المستوى الأعلى من الحكمة العملية أي الى حيث نبلغ الحكمة النظرية الواضحة التي هي في النهاية مشاهدة وفناء في الواجب ؟ لقد تساءل حي عن الأسباب التي تجعل الحكمة النظرية مغطاة برموز ، أو مبسوطة في ثوب حسي ؛ وتساءل عن الأسباب التي تجعل الحكمة العملية تكاليف دينية ومجموعات من الرسوم والشعائر .

تلك الأسئلة الكثيرة الفاصلة ، طرحها حيّ على نفسه عندما أخبره صديقه عن

أحوال أهل المدينة المعمورة في دينهم ودنياهم. لقد ظن حيّ بادىء ذي بدء أن الناس متساوو القدرات والفِطرة ؛ وأن بإمكان جميعهم بلوغ الحقيقة ، واستيعابها كما هي ، بواسطة طرائق الجهد الشخصي والاختبار والتأمل التي يرعاها بأجمعها العقل الإنساني .

٢ ـ محاولة كشف الحقائق :

. . . لكن ظنّه خاب حينما تعرف على أهل المدينة المعمورة : إلتقى بادىء الأمر مع صفوة علمائها ، طالبي الحكمة ومريدي الحق ؛ وحاول تعليمهم تجربته العقلية وما تضمنته من معارف وأفعال ، من نظر وسلوك . فنَفروا منه حين أخذ بتعليمهم بدءاً من العلوم الدنيا وإنطلاقاً إلى أعلى فأعلى حتى ما بعد الطبيعة ؛ أي إلى مكنونات الحكمة النظرية والحقائق الأساسية للحكمة العملية . وكلّما ترقّى في كلامه قليلاً عن الظاهر ، الذي سبق وتعودوه في شريعتهم التي تعتمد التشبيه والرمز ، أخذوا يُظهرون الانقباض من كلامه ومكاشفاته . وما زال حيّ يشرح لهم الحقائق ، ويستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ومحاولاً إفهامهم ، فلا يزدادون إلّا نبواً ونفاراً . برغم أنّهم كانوا محبين للخير [الحكمة العملية] ، راغبين في الحق [الحكمة النظرية] . إلّا أنهم لنقص فطرتهم لم يكونوا بقادرين على استيعاب الحقائق العارية في الحكمة .

رأى حيّ أن طبقات الناس الأخرى تسعى جاهدةً في جمع حطام الدنيا ، والاقتناء منها ، والانغماس في الملذات ، واشباع الغرائز الحيوانية ، والاستزادة في التناسل والتكاثر . ولا تنفع فيهم الموعظة الحسنة ، ولا يفيدهم الجدل ، إلّا إصراراً على غيِّهم . فلقد غمرتهم الجهالة والدناءة ، وغَشَت أعينهم عتمة المادة والكون والفساد . ليسوا قادرين على الترقّي في مدارج الروح ، بل هم مستمرون في الانغماس في الظلمات ، وهم لا يتمسكون من أعمال دينهم ، رغم بساطتها وقلتها ، إلّا بما يحصلون منه منفعةً أو مدحاً ؛ التهوا بالتجارة والبيع عن ذكر ربّهم (ص ٢٣٠ ـ ٢٣١) . إن حكمتهم العملية غير عميقة ولا هي مخلصة ، أما معرفتهم بالحق فخفيفة سطحية .

٣ ـ الحكمة العملية في الدين ، التعاملية عند الجمهور [العامة ، الشعب] :

يقسو ابن طفيل على الحكمة العملية التي يقدمها الدين ؛ ليس لأنها عاجزة ، بل لعجز في عقل وطبيعة البشر : لقد أدرك حيّ أن حظ الجمهور من الانتفاع بالشريعة هو أن يستقيم معاشه ، وتنتظِم معاملاته الدنيوية النفعية ؛ دونما ترقٍ فوق هذه التعاملية اليومية ، ولا يفوز بالآخرة من الجمهور إلّا العدد القليل . فالجمهور غير قادر على التعمق في التعاملية وعلى استيعاب الحقيقة ، وعلى تنظيم سلوكاته وعلاقاته وحده . لذا أرسل اللّه ، رحمةً منه وشفقة بعباده ، الرسل والأنبياء كي توفر الحكمةُ سياسة الفرد والعلاقات والمجتمع [را : تيار اللطف بالانسان في الفكر الاسلامي] .

ويجد حيّ تبريراً نظرياً لهذا الاختلاف في الفِطَر ، وفي القوى بين فئات الناس المختلفة ؛ فيرجع سبب ذلك إلى إرادة إلهية أو تدبير ربّاني . فلكل عمل رجال ، وكُلٌّ مُيَسرٌ لما خُلق له ؛ فهي سُنَّة اللّه ﴿ **ولن تجد لسنّة الله تبديلاً** ﴾ .

وهكذا يعتقد حيّ أنه أوجد تبريراً عقلانياً لمسألة الاختلاف الفكري والاجتماعي ، ولضعفٍ في اعتناق الحكمة العملية وأفعالها المثالية عند الجمهور. ورضي بالحكمة القادمة من العقل ، وبالفعل الذي رسمه اختبار الفرد . وقدّم حي جواباً عن ضرورة وجود الاجتماع ، والتعاون الإنساني ؛ ومن ثمّ عن ضرورة النبوّة ، والحكمة العملية التي ترسمها السّنن النبوية من خلال أحكامٍ ومعاملاتٍ وعبادات .

فالحكمة العملية ، الماثلة في هذه السُّنن النبوية ، ضرورية للعامة من الناس ؛ أي للذين لا يقدرون ، لضعفٍ مسبق ، على الفعل العقلاني المحض واكتشاف الحقيقة وما تستلزمه من اعمالٍ أو ما يقصده حيّ من تنزيهٍ للنفس ووصولٍ الى المشاهدة والاستغراق (غاية الحكمة النظرية) .

التقت الحكمة التي بلغها العقل بالحكمة التي يشير لها النبي برموزٍ وأمثال وتشبيهات جسمية : كل منهما يعبّر بشكلٍ ما عن الحقيقة الإلهية . جاءت الشريعة بهذه التشبيهات لأنها موجَّهة إلى عامة الناس الضّعيفي الفِطرة والقوى والذين يعملون على هضم تلك الحقائق الإلهية ، ويفهمونها بأشياء مادية تكون جليلة لديهم .

وكما أنّ الحكمة العملية التي سنّها النبي قد التقت مع حكمة العقل ، فإنّ الحكمتين العملية والنظرية توحّدتا أيضاً . وإذا كان هناك فارق بين الاثنتين فهو في الطريقة وهو فارق مُتمثِّل بكونٍ واحدةٍ مُنزلة ، وهي للعامة ؛ وأخرى بشرية المورد ، وهي للخاصة . ولن يمكن للعامة بلوغ مرتبة الخاصة ، وهذا شأن إلهي وسرّ ربّاني . وحيث أن الغاية واحدة ، وإن تنوعت السبل ، فإنّ لكل حكمة من الاثنتين طبقةً تعمل بها . بكلمة أخرى ، إن العقلانية ، والفعل العقلاني ، مختصان بطبقة محظوظة .

أُشمولة

الأيسيات والمعرفيات والقيميات

حاولت هذه القراءةُ لابن طفيل ، صاحب حلمٍ من أبرز الأحلام في الثقافة العربية الاسلامية ، تقديم المستصفى من **الحكمة العملية** التي يستطيع العقل البشري رسمها بنفسه في سبيل تدبير ذاته ، والتعامل مع الطبيعة ، والنظر إلى منزلة الإنسان في الكون وأمام الله .

في ذلك المجال وصل العقل إلى المنتهى ، إلى المقصد الأسنى ، الذي ترسمه الحكمة العملية أي الى الخير والفعل المثالي . فالقيمة التي تحددها تلك الحكمة هي أن تكون الأفعال ، أو الفعل البشري ، محكومةً بالفضيلة . وهكذا فان الخير هو غاية كل فعل ؛ أما الخير الأسمى فهو اللّه أو الحق . وبذلك تنتهي الحكمة العملية في الحكمة النظرية ، وتتوحدان ؛ ذلك أنّ « غرضَ الفيلسوف (الحكيم الكامل) هو في علمه إصابةُ الحق ، وفي عمله العملُ بالحق » (الكندي ، رسائل ، ١ ، ٩٧) .

يتلخص ، في ذلك الحلم الطويل للحكمة بل للجماعة العربية ، تاريخ الحكمة وتاريخ الفرد الحكيم . فَحَيٌّ يمثِّل الحكيم العربي النمطي ؛ والحكمة العربية كلها تظهر هنا بركيزَتَيْها : محافِظة وناقِدة في الوقت عينه ومعاً ، مؤيِّدة للمؤسَّس والاجتماعي وتنصر أيضاً الفردانية والنخبوية ، متحدِّية للطبيعة مؤمنة بالصراع من جهة ومحبِّذة للانعزال والانقطاع من جهة أخرى ، مصالِحة موافِقة بين

الفِطرة الخيّرة (أو الفاترة) والنوازع السلبية في الانسان ، معمِّقة للمحلي والديني والعقليماني بدون انقفال في وجه ما هو للانسان وللعقلانية المحضة، متمركزة على طلب الخير والنجاح والتكيّف بمقدار ما تسعى للحقيقة والمنزَّه واللانفعي . . .

عند ابن طفيل ثلاثة أنواع من الحكمات أي من المُدُن : فهناك حكمة حيّ حيث **المدينةُ الكاملة** الفاضلة الإمامية ؛ **وحكمةُ الجمهور** أي المدينة التي يقطنها الجمهور وتحكمها الشريعة ؛ والمدينةُ بحسب ما يراها الحكيم أي حيث رؤيةُ الحكمة للشريعة **ولمدينة الشريعة** . بعبارةٍ أوفى : هناك المدينة الكاملة ؛ ومدينة الشريعة ؛ ومدينة الجمهور منظوراً اليها بعقل الفيلسوف (حَيّ ، مثلاً) . وهي مدُن ، أو حِكْماتٌ ، متفاعلةٌ ومنفتحة فيما بينها .

الفصل العاشر

البحث في قضية الخير لتوجيه الفعل والشخصية والسلطة عند ابن رشد

مـدخـل

١ ـ أعمومة :

ربما تقود الدارس صورٌ وتوجهات لاواعية حينما يتعقب عمل ابن رشد : فهذا احتل في الفكر الغرْبي مكانة مديدة ، لمدةٍ عميقة[١] ؛ ثم إنه يمثل قمة الفلسفة في الوعي الثقافي العربي . وهذان العـاملان يؤثـران ، بطريقـةٍ واعيةٍ وغيـر مباشـرة في تحليل نسيج الحكمة العملية (والنظرية) عند فيلسوفنا الكبير الـذي يثير من مشـاعر الافتخار والاستعراضية ما يجعله ثروة قومية ورمزاً رفيعاً[٢] .

وفّر ابن رشد لنفسه حرية كافية تُهيء للنظر الفلسفي المستقل عندما فصَل بجلاء بين الحكمة والشريعة ؛ فبذلـك خفت سلطة إكراهـاتٍ خارجيـة عديـدة كانت تعيق

---

(١) للمثال ، را : ز . م . الخضيري ، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، بيروت ، دار التنوير ، ط ٢ ، ١٩٨٥ . روكْلِنْ ، الفلسفة الوسيـطية ، تـرجمة ع . زيعـور ، بيروت ، دار الانـدلس ، ط ٣ ، ١٩٨٢ . زيعور ، محاضرات في المشائية اللاتينية الاسلامية (ألبير الكبير ، توما ، الخ .) ، بيروت ، كلية الآداب ، ١٩٨٠ .

(٢) تقترب حياته من حياة الأبطال : فهو يتغلب على الصعاب ممثّلة في غموض عبـارة أرسطو ، ونقـائص الشرّاح والمترجمين . . . ثم يتغلب على العقبات ويذهب الى اكتشاف الكنز والحقيقة ، أو الى النبع ، تحقيقاً لرغبة خارجيـة هي إرادة السلطان ؛ ولرغبـةٍ داخلية في المعـرفة وخـدمة الفكـر والأمة ووحـدة الجماعة وتغيير المستقبل . وابن رشد ، في سيرته ، قدير . وهو أيضاً يقع في محنة ؛ يسبب له الحساد إنفصالاً عن الحنان والأمن والسلطة ، ثم ينتصر وتعود اليه مشاعر الاطمئنان وتقـدير الآخـرين . عاش عمراً طويلاً ، وخلّف أولاداً صالحين نفعوا الناس . وهل ننسى اليوم أننا نقرأ فيه عَلَماً في الفلسفة ، في الحكمة الخالدة ، ومحرِّكاً لها حتى أوائل القرن الثـامن عشر ؟ لقـد نافـح عن مكانـة الفلسفة ، وعن الالتجاء الى العقلانية ؛ في الشرق ذلـك وفي الغرب . وكـان فعل ابن رشـد تحقيقاً لـرغبة في الأمـة والعقيدة هي الرغبة بالعودة الى التوحّد وإبعاد الفِرق والفروق . وبـذلك فقـد لخصت لنا تلك الـذات الفردية الأمة كلّها ؛ وهو بطلٌ يطلب التماسك للذات الجماعية ، ويستأثر بإعجاب الجميع ، ويجسِّـد خصوصيات اجتماعية .

الفعل الفلسفي ، وتخوِّف بالدين وسلطته أو تبني علائق مع الألوهية لا تتيح للبشري التفتح والانعتاق من مخاوف لاواعية حيال الدين . لم يتخوف ابن رشد من الدين ، وحـرر نفسه من ضغـوط الكلام والمتكلمين على الفعـل الفلسفي ؛ فقد وضـع منذ البداية فواصل بين الجمهور ، وأهل الجدل ، وأصحاب البرهان : لكل منهم خطابٌ خاص ، ومنهج ، ورؤية .

٢ ـ الحكمة العملية والعقل العملي :

رأينا الحكمة العملية تحتل مكانة مرموقة عند فلاسفتنا في الشرق ، إن جازت هذه التصنيفات ؛ وقلنا إنها لم تكن بتلك الأهمية عند ابن بـاجه وابن طفيـل . وهي أيضاً غير مبحـوثة عنـد ابن رشد ؛ فلمـاذا فعل ذلـك أو لماذا لم يكـرس لها ميـداناً مستقلاً ؟

يُعتبر « بداية المجتهد . . . » كتاباً في الحكمة العملية . وفيـه يظهـر ابن رشد فقيهاً حاذقاً ؛ يحرث في ميدان خصب ، وبأدواتٍ منهجية متقنَة . فما أراد أن يقدمه هو عمل الزبدة المرغوب بها عند المقتصِد ؛ أي أنه عـرض لنا الكـافي ، النافـع أو المبسَّط والوجيز . فكأنَّه يود القول : إنّ من شـاء التخصص والاجتهاد فلينتقـل الى المفصَّل والموسوعي . وبذلك فكأنَّ «بداية المجتهد . . . » حدّ فـاصل بين معـارف العوام وأهل الاختصاص ، بين العامة والخاصة ؛ أو هو في موقف من يودّ أن يقول : ذلك هو ميدانكم أيها العوام ؛ أو هذا هو الجهاز المعرفي الخاص بأهل الفقه وحتى بـأهل الجـدل . من هنا سهُـل على ابن رشد الانعتـاقُ من الضغوطـات المحتملة ، والاتهامات التي قد تلقى عليه وتَسِمهُ بمعاداة الفقهيات أو بجهلها . وذاك ما يسَّر لـه حرية الحركة في ميـدان الفلسفة المحضـة وفي علم السياسـة المدنيـة المستقل عن الشريعة وعن المباحث في الخلافة والفِرَق .

قلنا إنه لا يوجد عند ابن رشد بحثٌ واحد مكرَّسٌ للحكمة العملية ، من حيث هي سياسة المنزل ، وسياسة الذات ، وسياسة المدينة[1] . لقد أسقط سياسة المنزل

---

(١) را : ابن سينا ، عيون الحكمة ، صص ١٦ ـ ١٧ . وتعريفات الأخوان ، الفارابي ، الغزالي ، الخ .

وسياسة النفس من اهتماماته الفلسفية[1] . لعله رآها سياسة لا تؤوب إلى الفلسفة ؛ أو انه احتقر ذلك النمط من الحكمة[2] ، وردّه الى الفقهيات أو إلى «مقاصد الشريعة » ، إلى أمور العوام والى مبدأ «دفع المضرَّة» والقضايا الجزئية . . . من الممكن التفتيش عن أسباب أخرى ، وعن مبرِّرات . إلا أنَّ الأهمّ هو أنّ كتباً لابن رشد ، قليلة الأهمية ربما ، ما تزال غير معروفة ؛ ومن جهة أخرى فإن ذلك المتحرِّر مال إلى موضوعات مجالها المنهج البرهاني ، وتقودها النزعة العقلانية الواقعية ، وتهتم بما هو خطابٌ [مقال] وبطرائق النظر والمعالجة . فكأنه ابتعد عن ميادين العقل العملي ذلك الذي هو ، بحسب تعريف ابن سينا ، « قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من أجل مظنونة أو معلومة »[3] .

---

(١) لم يهتم بسياسة النفس وبالسياسة المنزلية ؛ لكنه اهتم بالأخلاق وبالسياسة من حيث هما علمان مستقلان ، يقوم الواحد منهما بذاته وفي ميدانه وبلا ارتباط بالمحلي والشرعي .

(٢) يتكلم ابن رشد ، على نحوٍ استعلائي وابتعادي ، عن « الفلاسفة العوام » ؛ وعن « عامة المتفلسفين » . ولا تُخفى رغبته اللامعلَنة بتقديم نفسه صاحب إصلاح في الحركة الفلسفية . عن العلم العملي (وأقسام الحكمة العملية) ، را : الغزالي ، ميزان ، صص ٢٣١ والما بعد .

(٣) ابن سينا ، رسالة في الحدود (نشرة جواشون ، القاهرة ، ١٩٦٣) ، ص ١٢ . قا : الكندي ، رسائل ، ج ٢ ، ص ٨ . . . أيضاً ، را : الغزالي ، ميزان ، ص ٢١١ (حيث يجعل العقل العملي يدبّر الجسد ؛ وذلك العقل أيضاً « يخدمه الوهم ») .

القسم الأول

١ ـ التلخيص أو العمل الشَّرْحي ، أداة وطريقة :

لماذا شرح، أو لخَّص، جمهورية أفلاطون؟ لماذا لم يضع ابن رشد نظريته في السياسة والأخلاق (في الحكمة العملية) في كتاب خاص بتلك المجالات ؟ وهل الشرح فعلٌ فلسفيّ ؟ أيكون الشارح فيلسوفاً أو مؤرِّخاً أو مقلِّداً ؟ الأسئلة هنا كثيرة ؛ والاجابة فعل تفكيري لكنه ليس فلسفياً . يقع الكاتبون ، عند الرد على تلك الأسئلة ، في موقعين : تبريري ؛ وذلك تمجيداً لابن رشد ، أو غسلاً له ومحواً للصورة التي تقدمه لنا مجرّد حمّال أفكار : بلا أصالة ، متهرباً من إكراهات مجتمعه أو ردود فعل السلطة . أما الموقف الثاني فهو تاريخي ومن ثمّ نقداني استيعابي ؛ أي ان التعقب هنا يكون ملاحقةً لأسبابية ذلك النوع من الكتابة والدافعية الواعية (أو اللاواضحة) الى القيام بذلك الدور الذي يُظن للوهلة الأولى انه دور التابع ، والمبهور ، والمفتش عن الكتابة السهلة وعن الجرْي وفق العادة .

كان يُنظر الى الشرح بتقدير : رأوا فيه عملاً نبيلاً ، وصعباً . لقد تحول ، فيما بعد ولا سيما في ميادين الشرح على الشرح والتعليقِ على تعليقٍ وُضِع على تعليقٍ أو نص ، الى عمل آلي ميكانيكي . بل ان العُقم ، وانعدام الجدية أو الاحترام للعقل ، يُلحَظان في القطاع الأعرض من ذلك الميدان . فقط بعض أنواع الشروح ، في الذات العربية ، تنمّ عن عمل تثاقفي أو تقوم على إواليات الامتصاص والاجتياف طلباً للتجاوز . لقد كان الشرح ، في قسم منه ، طرائق في التعلم للتجاوز ، وفي التغذّي بالقديم بغية تحويله الى نسغ محرِّكٍ تثميري وتشميري في الميدان الحضاري والثقافي . والشرح طريقة احتلت مكانة بارزة داخل طرائق المعالجة والتقييم في التاريخ الفكري العربي ؛ فكأنّ ذلك علماً يستحق منا التدبّر المتمعِّن ، والتحديق

الذهني المديد : لقد اتَّبع الأسلاف ـ وفي العالم القديم ، أيضاً ـ الشرح كطريقةٍ للبحث عن الحقيقة ، وللتوصيل ، وللمراكمة الثقافية ، وللتعليم والتعلّم .

اين كان موقع ابن رشد داخل تلك الطرائقية في التعبير عن الفكريات الشخصية ، أو في البحث عن الحقيقة وكشفها وتوصيلها ؟ من السهل تبرير ذلك العمل عنده ، وفي الفلسفة الأوروبية الوسيطة ؛ بل إنّ الأوضاع التاريخية والسياق الفكري عوامل تفسر تلك الظاهرة وتدعونا لاستيعابها . أما الأهم ، في هذا المجال ، فقد صار الآن آنُ الانتقالِ إلى محاكمة ذلك الشرح عينه أي تثمين ذلك العطاء بحدّ ذاته ، وداخل مجلوبات ابن رشد للحكمة العملية بقطاعيها السياسي المحض والأخلاقيّ المستقل .

تعقّبنا في مكان آخر ، بشكلٍ تفصيلي ودفاعاً مسبَقاً عن ابن رشد وتقريظاً لمجلوباته ، خصائص تلخيصه لمنطق أرسِطو . وقلنا إن ابن رشد كان ، كحال الفارابي وابن سينا في شروحهما ، لا يتقيد بأرسطو : فالشرح يبدو مقارنة ، ونقداً ، وابتعاداً وتحرراً مثلما قد يكون أحياناً ملاحقة عامة غير تفصيلية ؛ ويبدو أيضاً مراجعةً ، وتدقيقاً ، ونظراً متحرياً ، وإعادة بَنْيَنَة مع التحليل أو الاستشهاد انتهاضاً من الحضارة العربية الإسلامية ولغتها ورجالها وثقافتها وشخصيتها . ومن الطريف انك تستطيع ، بلا جهد ، الاستنتاج بأنّ ابن رشد يستعمل أكثر من نسخة للكتاب الأرسطي الواحد . ثم ، وبسهولة ، نلاحِظ أنه ينتقد الترجمة ، والترجمات ، والشارح ، والشراح . فكأنّ أبن رشد ، في ذلك العمل ، يتمتع باستقلال وحرية : إنه يُعمِل الذهنَ في المعاني والشواهد ، في الصياغة الكلية وفي العناصر ؛ ويدرُس واقعه العَرَبِسْلامي ؛ وليس تابعاً ، ولا تحت وصاية كتابٍ أو كاتب .

يُثار هنا غبار تساؤلٍ جديد هو إحتيار : هل تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون حمّال فلسفة رشدية أم أننا أمام كتابٍ لأفلاطون وضعه ابن رشد بالنيابة وبِالوكالة ؟ إذا وضعنا أمام الوعي توجهاتنا اللاواعية التقريظية (والمنافحة الواعية عن النرجسية العربية ، وعن المستعلي والأكبري فيها) فإننا نبلغ القول إننا أمام فلسفة

رشدية . لكن تلك الفلسفة ، وهذا موضوع مختلف ، ليست أصلية : الواقـع يقول إنها فلسفة لابن رشد ؛ أما الأحكام التقييمية ، وهي تأتي بعد تقرير الوقائع ، فترى ان تلك الفلسفة ذات نبعٍ أفلاطوني أعاد بَنْيَنَتَهُ وَتَعْضِيَتَه فيلسوفنا العربي شاغل العالم اللاتيني ومعلّمه فترة مديدة(١) .

٢ ـ جوامع سياسة أفلاطون أو تلخيص الجمهورية [السياسة] :

اهتم ابن رشد بأشهـر ثلاثـة كتب في الحكمة العمليـة داخل الفكـر الفلسفي العـربي : فوضـع «تلخيص كتاب الخـطابة»(٢) ؛ ثم كتب في سنـة ١١٧٦/٥٧٢ ، « تلخيص كتـاب الأخـلاق لأرسـطوطـاليس»(٣) . والكتـاب الثـالث هـو السيـاسـة [الجمهورية] لأفلاطون : وقد وضع عليه ابن رشد تلخيصاً مفقوداً حتى اليوم في نصه الأصلي ؛ الا أننا نعرف له ترجمة لاتينية منشورة(٤) ، واخرى بالعبرانِية مع ترجمة لها الى الانكليزية(٥) .

جوامع سياسة أفلاطون ، عنوان كتابٍ توردہ لوائح مؤلفات ابن رشد . هل هو تلخيص أو تفسير (تفسير = شرح) أو جوامع ؟ وهل هذا الكتاب الذي نعرف اليـوم

---

(١) حرّك جامعات باريس وأوكسفورد وبادوا ؛ مَجّدوه ، ولعنوه . تغذوا به ، أو استعملوه كرمزٍ أو كشيطان ، حتى القرن السابع عشر . ولا نغذّي أوهاماً إذْ نتذكر إشارة كـولومبـوس لما يـدين به الى ابن رشـد ، ومكانَتَه في التيار اللاتيني الذي يحمل اسمه ، ومؤلَّفه المدرسي طيلة قرون مديدة في « كليات » الطب الغربية . مؤخـراً ، أجرى نفـر من مدرّسي الفلسفـة إعادة محـاكمة لابن رشـد أعـادت اليـه الاعتبـار ؛ ونقضت الحكم (وكان في حوالي السبعين من العمر) الذي نكبه وأذلّه وأحرق كتبه ، والذي أسهم فيه ـ كما يُشاع ـ بدرجة غير واضحة المتكلمون ومن اليهم من أخصامه (أهل الجدل) .

(٢) في سنة ٥٧٠ / ١١٧٤ م .

(٣) ونعرف لابن رشد كتباً (أو عناوين كتب) أخرى تؤوب الى الحكمة. فهناك كتاب «مسائل في الحكمة» (؟) ؛ وشرح عقيدة الامام المهدي [ابن تومرت] . ولهذا المهدي ـ في زعمنا ـ تأثير في توجهات ابن رشد داخل حقول الفعل السياسي والعلائق والمصطلحات .

(٤) وضعهـا يعقوب مَنْتينـوسْ ؛ تعود الى سنـة ١٥٣٩ . وهنا دلالـة على مكانـة لابن رشد السيـاسي في الرشديـة اللاتينية . يقول بدوي ، وروزنتال (مترجِم الترجمة العبرانيةَ الى الانكليزيـة) إن الترجمـة اللاتينية مطبوعة في : مؤلفات أرسطو بشرح ابن رشـد ، مج ٣ ، البندقية ، ١٥٥٠ .

(٥) را : روزِنْتال ، تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون (بالانكليزية) ، كمبرِدْج ، ١٩٦٦ .

ترجماته اللاتينية والعبرانية والانكليزية هو عينه «جوامع سياسة أفلاطون» ؟

ولن ندخل أيضاً في تفاصيل مناقشةٍ أو تساؤلٍ حول النبع الذي استقى منه ابن رشد : أكان الترجمة العربية لكتاب سياسة افلاطون التي قام بها حنين ابن إسحٰق أم تلخيص جالينوس لذلك الكتاب[1] ؟ فالقضية هذه أعقد من التسرّع والتبسيط .

يَتَّهم ابن رشد في « جوامع سياسة أفلاطون» جالينوس بسوء الفهم وبما هو أقسى من ذلك[2] ؛ ويقوم حيناً بعملٍ هو من النمط التلخيصي[3] ، وأحياناً يبدو عمله « جوامع » : إنه يُسرع حيناً ، ويُسقِط ، ويتمعن في حالاتٍ محدودة كما ولو أنه يعود إلى منهج الشرحِ أو التفسير . ومن التسرّع في جميع الأحوال الزعم بأنه يلجأ إلى جوامع جالينوس[4] ، أو بأنه يوفّق بين أرسطو وأفلاطون[5] ، أو بأنه يقنع بدور الشارح (أو الملخِّص ، أو صاحب الجوامع القصار) المبسِّط والمسطَّح .

تبقى نقطة أخرى تنفع تقديمنا : لقد استعان ابن رشد ، في عمله هذا ، بكتاب النواميس . وهنا أيضاً تُطرح مشكلة : هل كان النبعُ تلخيصَ الفارابي لذلك الكتاب أم كان تلخيص جالينوس ؟ إنّ النظرة التي تجعل من الفارابي ملهماً كبيراً لابن رشد، وهي ليست نظرة كليلة ، قد تضطر هنا لأخذهما معاً وإبعاد جالينوس كوسيطٍ غير ضروري وغير كثير الاحتمال . فلعل ابن رشد رفض جالينوس كمصدر ، أو كجسرٍ

---

(١) ترجم حنين كتباً (مقالات) كثيرة في الأخلاق والسياسة لجالينوس نفسه أو لجوامع قام بها هذا لبعضِ أعمال أفلاطون . را : ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ص ١٤٧ ؛ ابن النديم ، ص ٣٥٣ . وقد نُشِر بعض تلك الجوامع التي وضعها جالينوس لبعض كتب أفلاطون (طيماوس ، مثلاً / را : Plato Arabus) .

(٢) را : ترجمة روزنتال الانكليزية ، ص ١٧٠ : هنا إذن يظهر ابن رشد عارفاً بجوامع جالينوس وناقداً له ؛ ومن ثم فهو يعود الى نص أفلاطون لا الى تلخيص قام على يد جالينوس .

(٣) يلاحظ ذلك على نحو خاص في عمله على المقالات ٢ ـ ٩ من الجمهورية [السياسة] .

(٤) م . ع . ، مقدمة المترجِم ، ص ص ٩ ، ١٢ ، ١١٠ (لا أساس لمزاعمه) .

(٥) فهمٌ ناقص ، وقراءةٌ على توجّهات مسبَقة وفاسدة ، لابن رشد في بحثه الفلسفي وللفلسفة العربية بشكل عام .

بينه وبين الأصل : الجمهورية في الحالة الأولى ؛ وهنا أيضاً في : النواميس[1] .

وفي جميع الأحوال ، فإنه من السويّ بل والمفروض أن لا يَستبعد ابن رشد عملَ جالينوس في الاستعانة بالفارابي ، وفي العمل الشرحي لكتابي أفلاطون المذكورين .

٣ ـ آراء ابن رشد في الأخلاق (وسياسة النفس) :

لم نلتقط بعد اهتماماً رشدياً بالحكمة العملية بحسب تقسيم بريسون : فهذا اسم ذكره ابن رشد[2]؛ ولكن المقصود شخص آخر هو غير الذي التقط منهجه أو تفريعاته سابقون أمثال ابن سينا ومسكويه والغزالي . لا شك في أن قسماً كبيراً من سياسة النفس وسياسة المنزل مدموج عند ابن رشد في الفقهيات التي بسطها، مثلما مَرّ، في «بداية المجتهد . . . » : فهناك إنكبّ على معالجة التنظيم الذاتي للجسد وفق الرسوم والتكاليف الدينية[3] ؛ وعلى تقْعيد العلائق البَيْفردية والاجتماعية وفق النظرة الاسلامية الصِّرْفة أي حيث تتمثل أفضل تمثيلٍ الرؤيةُ الدينية للوجود والمصير ، للدارَيْن معاً وفي الآن عينه . وبكلمة أوفى بالقصد ، لقد تناول ابن رشد **التعاملية** ، والآدابية مع ما الى ذلك من **أنماطٍ حِكْمية** أخرى ، داخل الواجبية الدينية التي شملت الطريق الديني في الحياة والتشريع والمعاملات والعمل[4] .

أما علم الأخلاق عند ابن رشد فهو مستقل عن سياسة النفس ، ومرتبط بعلم السياسة (العلم المدني) ؛ أو إنّ ذينك العِلْمَيْن يُبحثان معاً . نلقاهما مبْسوطين

---

(١) نشر غَبْريلّيي تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي . وأعاد النشرة على شكل أصح بدوي ، في : أفلاطون في الاسلام ، صص ٣٤ ـ ٨٣ .

(٢) را : ابن رشد ، تلخيص السفسطة ، ص ٨٧ .

(٣) را : بداية المجتهد : كتاب الوضوء (شروطه ، معرفته ، نواقضه . . .) ، صص ٥ ـ ٣١ ؛ كتاب الغسل ، كتاب التيمّم ، الخ . . .

(٤) م . ع . ؛ ج ٢ (كتاب النكاح ، كتاب اللعان ، كتاب البيوع ، كتاب الصرف ، كتاب الشركة) .

في : جـوامع سياسة أفلاطون ، وتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس[1] .

وكذلك فان « تلخيص الخطابة » يحتوي على آراء في الفضـائل ، وليس فقط في النـظم [المدُن] السيـاسية[2] . ومن السـويّ أيضاً أن نلقى مبعثـراتٍ ومشتّتاتٍ أخرى في مؤلفاته الأصيلة : تهافت التهـافت ، فصل المقـال ، الكشف عن مناهـج الأدلة ؛ وربما في : مقالة في « اتصال العقل بالانسان »(؟) .

وهكـذا فنحن اذن مضـطرون ، في المسعى لتعقّبِ علم الأخـلاق عنـد ابن رشـد ، الى الانتهاض من تلخيصـه لكتاب جمهـورية أفـلاطون ؛ وسنقـدم فلسفتـه السياسية استناداً الى ذلك التلخيص عينه . ليس فقط لأننا لا نمتلك أفضل من ذلك التلخيص (أي جوامع سيـاسة أفـلاطون) ؛ بـل وأيضاً لأن ابن رشـد يتبرر هنـا بأن « كتاب أرسطو (السياسة) لم يصل الى أيدينا بعد »[3] .

رأت العبقريةُ العربية أن الأخلاقيات في الصياغة الأرسطية ، في النيقوماخيا ، أقرب الى النظر المُمَنْهج والواقعية العقلانية من الصياغة الأفلاطونية أو ما شاكلهـا . يعني ذلـك أن الفلسفـة العـربيـة رأت نفسهـا ممثّلةً ، أو معبّـراً عنهـا ، في التقسيم

---

(١) مفقود في نصه العربي ، باستثناء كلمات قليلة أوردها في الهوامش بدوي في نشرته لكتاب النيقوماخيا (الأخلاق ، لأرسطو) ؛ لكنه موجود (ومطبوع) في اللاتينية (بترجمة هرمان الألماني) حيث تأثّر به ألبير الكبير ، وروجر بيكون ، وسائر العاملين في الحقل الفلسفي في العالم اللاتيني (را : الـرشدية اللاتينية) . وهناك ترجمة بالعبرانية لذلك التلخيص الرشدي قام بها صموئيل بن يهوذا المارسيلي (هو عينه الذي ترجم أيضاً جوامع سياسة أفلاطون) .

(٢) ومن السويّ أن نورد هنا أيضاً ، في مجال علم الأخلاق ، جـوامع كتب أرسـطوطاليس في الـطبيعيات والالهيات ـ ففيها جوامع كتاب النفس (طبعة حيدر أباد ، ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧) .

(٣) جوامع ، ص ١١٢ . هنا أيضاً تثار مشكلة ترجمة ذلك الكتاب الى العربية . ألعل ابن رشد قصد الى القول إنه هو شخصياً لم يَرَ الكتاب ؟ يـورد النص الانكليزي المترجَم عن العبرانيـة عبارة ابن رشـد العربية على النحو التالي :

Has not yet come into our hands .

وفي جميع الأحوال ، نَستدعي هنا رأي الكندي (رسائل ، ج ١ ، ص ٣٨٤) حول كتابي أرسطو : السياسة والنيقوماخيا .

الأرسطي للفضائل[1] . ومن القراءات الناقصة لهذا الموقف العربي مزاعم (ومسبَقات ، وإسقاطات) تقول : إن علم الأخلاق في الفلسفة العربية غير موجود ، وإنه توفيقي تلفيقي انتقائي تأويلي (وما حول هذه الخصائص قد تكدَّس ، بسرورٍ ساديّ) ، أو إنه يمزج أرسطو بأفلاطون (أي يَقرأ هذا على نور ذاك ؛ وبالعكس) . . . القضية هنا أبسط وأعقد : هي أعقد من هذه الأُخطوطات للفكر الفلسفي في الذات العربية ؛ وأبسط من أن تكون قضية مزاوجةٍ متعسفة أو مصالحةٍ خارجية شكليةٍ بين حَكيمَيْن. أليس الأقرب الى النظر الهادىء ، والدراسة البحثية المتزنة ، أن نرى في تلك الظاهرة أسبابيةً لا تجرح عطاء الأمم والتقدير الذاتي للنحن ولقدرة الانسان ؟

أحسن أرسطو صياغةَ علم الأخلاق ؛ كان سبّاقاً في عمله ذاك ، وقديراً . ومن السويّ أنْ يقول ، بعد تدقيقٍ ثم تمثُّلٍ استيعابي ، ابن رشد (أو من إليه في الفلسفة العَرَبِسْلامية أو الوسيطية) ما سبق أن قيل وحَسُن قوله . لقد أكثر ابن رشد من الالتجاء الى النيقوماخيا في عَرْضه ، داخل جوامع سياسة أفلاطون ، للمذهب الرشدي في الأخلاق . يبدأ ابن رشد عمله بتعريف العلم السياسي : فموضوع هذا العلم أفعالُ الانسان الارادية ، والمبدأ هنا هو الاختيار (الارادة) ؛ أي على عكس الحال في الطبيعيات (حيث الطبيعة هي المبدأ) وفي الإلهيات (حيث الله هو المبدأ) . ومن جهة ثانية فان مقصد العلم المدني هذا هو العمل وحده (وليس العلم الذي هو مقصد العقل النظري) . من هنا فانه علم ينقسم الى **علم الأخلاق** ؛ وهذا يبحث في الفضائل والأفعال الارادية وروابطها ببعضها البعض ؛ وقد تخصص بها كتاب الأخلاق الى نيقوماخُسْ . أما القسم الثاني فيفحص في غرس تلك الفضائل في النفس ؛ وذاك قسم انطوى عليه كتاب السياسة لأرسطو وكتاب السياسة [الجمهورية ، بوليطيا]

---

(١) تبقى ، في جميع الأحوال ، دراستنا للأخلاق (وللسياسيات) عند ابن رشد ناقصةً ما دمنا لم نقرأ بعد تلخيصه (الموجود في اللاتينية ، را : أعلاه) للنيقوماخيا . وما يزال كتاب رينان ، بحكم ذلك ، يقدم منافع ممزوجة بهموم استشراقية .

لأفلاطون[١] .

الأخلاق والسياسة اذن قسمان لعلم واحد هو علم السياسة ، للعلم العملي المختلف عن العلوم النظرية ؛ والقسمان مرتبطان ببعضهما ارتباط المبدأ أو النظري بالممكن والعملي ، على غرار ارتباط علم الصحة بقسمه الآخر الذي هو حفظ الصحة وشفاء الأمراض[٢] . بعد ذلك يأتي النظر في الكمالات الانسانية الأربع : الفضائل النظرية ، الصناعات ، الفضائل الخُلُقية ، الأفعال الارادية . وجود تلك الفضائل في شخص واحد ، واكتسابها كلها أو إحداها بدون معونة الأقران ، مستحيلان . هنا تنبع المقولة الأولى في الاجتماع ، وهي أن الانسان كائن مدني [سياسي ، اجتماعي] بالطبع . وذاك ما سنراه أدناه؛ وكذلك الحال من ثمَّ بالنسبة للصناعات . أما الفضائل فسنرى أنها تتوازى مع أجزاء المدينة ، وترتبط بقوى النفس : العاقلة ، الغضبية ، الشهوانية[٣] . . . تحتل فضيلة **العدالة** مكانة أولى[٤] ؛ ويعرّفها ابن رشد بأنها ليست أكثر من أن يقوم كل فرد بالأعمال التي يصلح لها بالطبع ، وأن يأتمر كل جزء من أجزاء النفس بالعقل الذي يجب أن يكون حاكماً[٥] . ومن الاختلافات أو التعديلات الكثيرة التي يفترق بها ابن رشد عن أفلاطون ، ولا سيما في الفكر السياسي كما سنرى ، إسناده العدالة (والعفة ، أيضاً) الى سائر

---

(١) ابن رشد ، جوامع ، صص ١١١ - ١١٣ . قا : ابن سينا في أقسام العلوم العقلية . وهذا المنطلق راسخ عند جميع فلاسفتنا .

(٢) م . ع . ، ص ١١٢ .

(٣) عن قوى النفس والفضائل عند أفلاطون وابن سينا ، را : زيعور ، مذاهب علم النفس ، صص ٣٥ - ٣٨ . الا أن تصنيف ابن رشد يختلف عن تصنيف أفلاطون لتلك الفضائل ؛ فابن رشد يبدو هنا صاحب استقلاليةٍ أو نظرٍ خاص به .

(٤) جوامع ، ص ١١٥ . ومن المعروف أن أفلاطون يناقش شتى النظريات في العدالة (الجمهورية ، ٣٣١/ ج - ٣٣٥ / أَلِف) ؛ ويعرض نظريته الخاصة عن العدالة في الدولة (م . ع . ، ٤٣٢ /ب - ٤٣٤ /ج) ؛ ثم في الفرد (م . ع . ، ٤٤١/ د وما بعد) ؛ ثم يشابه بينهما (م . ع . ، ٤٤٣/ب - ٤٤٤ / أَلِف) . . .

(٥) سنرى أنّ هذه الفكرة شكّلت أحد العوامل التي سوَّغت (وغذّت) مقولة الحاكم الملهَم ، الرئيس الكامل ، البطل ، الرَّجل المُطاع الغوثي .

أجزاء الدولة . أما الحكمة (والشجاعة ، أيضاً) فيسندها ابن رشد الى جزء واحد من الدولة . هـذا ، في حين أن أفلاطـون يجعل العفـة فضيلة خاصـة بالصنّـاع (داخل الدولة) وبالقوة الشهوانية (داخل النفس) ؛ فلا فضيلة تكون شاملةً عامةً على طبقات الدولة أو على قوى النفس .

ويفترق هنا ابن رشد عن افلاطون بالإهتمام ، على غرار أرسـطو ، بالفضـائل الأخرى غير الرئيسية ، أو بجزئيات الفضائل . هنا يتوجب علينـا ، لملاحقـة مذهبِ ابن رشد في الأخلاق ، الانتقالُ الى تلخيصه لخطابةِ أرسـطو[1] ؛ وذلك لأن قـراءة تلخيصه للنيقوماخيا هي ، كما مرّ ، معروفة في العبرانية وفي اللاتينية فقط .

بعـد ذلك النـظر في الفضـائـل يلي البحث ، داخـل كتـاب جـوامـع سيـاسـة أفلاطون ، في إمكان وطرائق غرسها كي تتأصل في النفوس ، وتتعاون فيما بينها من حيث هي المدخل الى علم السياسة وتعمير المدينة[2] . لغرس الفضائل سبيـلان : الاقناع والاكراه ؛ هنا يَبْسط ابن رشد ما نعرفه في كتبه الأخرى عن الاقناع : الأقاويل الخطابية والشعرية (أهل الجمهور) وهي معتمدة في الجمهورية ؛ الأقاويل البرهانية (أهل البرهان ، الفلاسفة) ؛ ولا يورد هنا ابن رشد الاقناع الجدلي (أهل الكلام) الذي يختص به السفسطائيون عند أفلاطون والذي ، بحسب ما نرى ، سيجتافه ابن رشد ويسقطه على المتكلمين بقساوةٍ وإكثار .

أما الطريقة الثانية في غرس الفضائل في نفوس أهل المدينة فهي الاكراه . الا أن هذا سبيلاً لا يُتَّبع في المدينة الفاضلة ، بل مع الأعداء والمخالفين للفضيلة ؛ أي بالحرب التي لا بد لها من الشجاعة . وهنا ، لغرس الفضائل ، ننتقل الى التربية ، الى السياسة أو العلم المدني .

---

(١) را : ابن رشـد ، تلخيص الخطابـة ، المقالـة الثانيـة ، القول في الصـداقـة والمحبـة (صص ١٤٨ ـ ١٥٦) ؛ القول في الشجاعة (صص ١٦١ ـ ١٦٣) ؛ القول في أخلاق الشباب والمشـايخ والكهـول (صص ١٩٥ ـ ٢٠٢) . ولعل تفصيل مذهب ابن رشد في الأخلاق ، والمذاهب العربية المتنوعة في ذلك الميدان ، يجب أن ينال مكاناً أوسع ومستقلاً .

(٢) غرَض المعرفة هنا عند ابن رشد هو فقط ، وبحسب قول أرسطو ، ما يجب فعله . وليس ما تنبغي معرفته (جـوامع ، صص ١١٥ ـ ١١٦) . وهنـا يُستدعَى أنّ السيـاسـة كـانت تشبّه عنـد أرسـطو بـالصنـاعـة المعمارية .

٤ ـ المقولات الكبرى في علم السياسة ، الركائز الرُّكْنية :

ربما كان من الدوافع اللاواعية التي يبرِّر بها ابن رشد ارتضاءه لنفسه بوظيفة الشارح ، وتوفير الاعتبار الذاتي لذاته بواسطة تلك المهمة ، تخوفه من أنه خارج ذلك النمط من العمل الفلسفي لن يحظى بمكانة شَغَلها الفارابي وابن سينا . وبكلمةٍ أوفى أو تُجْمِل غَرَضها ، فلو شاء ابن رشد أن يكتب في المدينة الفاضلة [في العلم المدني ، في السياسيات] لكان مضطرّاً الى أن يكرّر ما قاله الفارابي في « آراء أهل المدينة الفاضلة[1]» ؛ أو ما عرضه ابن سينا في إلٰهيات الشفاء . ففي ذَيْنك الكتابين إنْرسمت وإنْرسخت الفلسفةُ السياسية في الفكر العربي : ابتداءُ النظر وقيامه انتهاضاً من مقولات : الانسان المدني بالطبع ، تنوع الحاجات ، ضرورة السلطة وخصائص الرئيس ، تَمَرْتب الصنائع بتوافقٍ وتوازٍ مع تمرتب قوى النفس ، إلحاحٌ على إبقاء صاحب المهنة في مكانه ، قيام الدولة بمهمات تنفيذية هي : اقتصادية ، دفاعية ، قضائية . . . ثم يلي تلك المبادىء الكبرى بحثٌ نظري في المدن الضالة أو في المدينة الفاضلة . ومن المتفق عليه أن تلك المبادىء كلها ترتكز على نظرٍ في الوجود ، أو أنها تتويج للفلسفة النظرية أو تطبيق عملي لما هو آراء ومعتقدات ، لما هو إلٰهيات ؛ وبعد مدخل عام هو المنطق . . .[2] . وكل ذلك متمحورٌ، على نحوٍ شديد التركيز ، على رؤيةٍ للسياسة تجعلها العلم الأكبر[3] .

حيال هذه الركائز للفلسفة السياسية العربية كيف تصرّف ابن رشد ليراكم تلك الفلسفة ويطورها ؟ اختار الطريق الأوحد : لقد بحث تلك الموضوعات لدعم الدولة

---

(١) أو في : كتاب السياسة المدنية الذي يتطابق أحياناً جمة مع « آراء أهل . . . » الى حد يتيح الاستنتاج بأنهما يقتربان من أن يكونا واحداً .

(٢) قا : سيرورات نمو « آراء أهل المدينة الفاضلة » ؛ أيضاً : المباحث (أو الموضوعات) المتتالية التي عالجها ابن سينا في « الشفاء » .

(٣) رأينا مراراً هذه النظرة الإعلائية التي تضع السياسة في المرتبة الأولى من العلوم . يفعل ذلك ابن رشد في « جوامع . . . . » ؛ وقال ذلك من قبل الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء (الأخوان ، الفارابي ، الغزالي ، الخ) .

الموحّدية ؛ مستنداً أو مغطياً ، متدرِّئاً أو مدافعاً ، بوضع تلخيصٍ على كتاب السياسة لأفلاطون :

1 / يبدأ ابن رشد بالبداية ، **بمقولةِ الانسان « المدنيّ بالطبع »**(١) . هنا نلتقي بما يقوله الفارابي(٢) ، وابن سينا(٣) ؛ مع تنييصٍ بين الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والكاتبين العموميين . والاجتماع البشري ـ كما هو معروف عند أولئك جميعهم ـ ليس مقصوداً للبقاء واستمرارِ الحياة ؛ بل وأيضاً لتحصيل السعادة ، لاكتساب الفضائل ، للعيش الأفضل ، للفوز بالدارَيْن عند ذلك « الكائن السياسي » (ابن رشد ، جوامع . . . ، ص ١١٣ ؛ قا : الفارابي ، كتاب السياسة المدنية . . . ، ص ٧٨) .

2 / **تنوع الحاجات** : تنوعها واستحالة توفيرها بدون تعاونٍ وتشارك ، تدفعان البشر للاجتماع والتعاون فيما بينهم : فهذا يخيط لذاك ، وذاك يخبر لهذا . . . وتفاصيل تلك الموضوعة معروفة عند الفارابي(٤) ، وابن سينا(٥) ، والآخرين . . . وابن رشد يرى ذلك(٦) ؛ ويستقيه بثقةٍ من تراثه الفلسفي ، لا من أفلاطون في جمهوريته أو نواميسه ولا من أرسطو وغيره (فتلك فكرة عرفها الانسان المفكّر ، في حضارات شتى بدون نقل هذا عن ذاك) .

3 / **تكامل الصناعات داخل المدينة** : حيث أن الانسان لا يستطيع بمفرده توفير سائر ما يحتاج إليه ، فانّ الصناعات تتكاثر وتتشارك أو تتآزر . يعطي ابن رشد مثالاً على ذلك ما يحصل بين صناعة الفروسية وصناعةِ الألجمة (جوامع ، ص ١١٤) : هما تتآزران ، وتعملان تحقيقاً لغاية واحدة . وهنا تبرز موضوعةُ الطبقات في

---

(١) جوامع سياسة أفلاطون (الترجمة الانكليزية) ، ص ١١٣ ؛ أيضاً : ص ١٨٤ .
(٢) را : الفارابي ، آراء أهل . . . ، ص ٩٦ ؛ كتاب السياسة المدنية ، ص ٦٩ .
(٣) ابن سينا ، الالٰهيات ، ج ٢ ، ص ٤٤١ .
(٤) الفارابي ، آراء . . . ، ص ٩٦ ؛ كتاب السياسة المدنية ، ص ٦٩ .
(٥) ابن سينا ، الالٰهيات ، ج ٢ ، ص ٤٤١ . سبق ان رأينا ذلك عند مسكويه ، والغزالي ، وابن باجه .
(٦) جوامع . . . ، ص ١١٣ .

المدينة[١] ؛ والمعروف أن أقدمينا كانوا يشددون على وجوب بقاء صاحب كل عملٍ (أو طبقة) في مكانه : فأفلاطون لا يحبذ الانتقالَ ، وممارسةَ أكثر من صناعة ، والتغيّر أو ما يخلخل الاستقرار الهندسي للمدينة[٢] . يقول ابن رشد ، إذن ، أنه لا ينبغي لأحد أن يقوم بأكثر من صنعة واحدة[٣] ؛ لكنه يكتفي هنا بتقديم رأي أفلاطون بأن الصنّاع يجب أن لا يمتلكوا شيئاً[٤] .

4/ التوازي بين قوى النفس وقوى المدينة : تكون علاقة الفضائل وطبقات المجتمع كعلاقة قوى النفس بأجزائها (جوامع ، ص ١١٤) : فالدولة تكون حكيمة [فاضلةً] بسبب القوة النظرية التي تحكم القوى الأخرى ؛ ويكون أيضاً الرجل حكيماً عندما يحكم الجزء العقلي (القوة العقلية) سائر قوى النفس أي القوتين الغضبية والشهوانية[٥] .

٥ ـ التربية ، غرس الفضائل في النفوس ؛ بناء المدينة أو تعميرها :

لا تَحظى الطبقةُ الثالثة داخل الجمهورية بتربية[٦] ؛ يكفي أن يتعلّمَ الفلاح أو الصانع مهنةً ينشأ عليها طيلة حياته[٧] . أما طبقة المحاربين ، ومن ثمّ طبقة الحكّام ، فيضع هنا أفلاطون قواعد تربوية محكَمةً تَنتَهِض من التقدير الأول المُولى للحرب ، للشجاعة التي هي فضيلةٌ توجد عند بعض الأمم دون غيرها ، كالغاليين (Galicians) والأكراد[٨] . بينما توجد فضيلة الحكمة عند اليونان وجيرانهم ، « وفي بلادنا إسبانيا

---

(١) جوامع . . . ، صص ١١٤ ـ ١١٥ . لاحظ أرسطو أن هذه الفكرة موجودة في بلاد كثيرة غير يونانية : أرسطو ، السياسة (ت . ف . ، ص ٩٢) ؛ أو : المقالة ٢ ، الفصل ٨ ، ٢ .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية (ت . ف . بقلم باكو) ، ٤١٥/ب .

(٣) جوامع ، ص ص ١٢١ ، ١٣١ ، ٢٦٣ .

(٤) م . ع . ، صص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٥) استعملت هذه الفكرة لتبرير الطاعة (في النفس ، وفي المدينة) يقدّمها الأدنى للرئيس (العقل ، الحاكم ، المعلم ، رب المنزل) .

(٦) كان أفلاطون أرستقراطياً ؛ من سلالة كوردوس وصولون . وكان ابن رشد سليل نخبة أيضاً .

(٧) جوامع ، ص ١٢١ .

(٨) م . ع . ، ص ١٢٠ .

وسوريا والعراق ومصر »[١] . كما أن أفلاطون يرى وجوب توفُّرِ خصالٍ أخرى في أولئك المحاربين: حب الحكمة، الشجاعة؛ وهناك أيضاً خصال أخرى معروفة في الكلب[٢] . لكن كيف نغرس في هذه الطبقة تلك الصفات ؟ بالرياضة والموسيقى :

1 ـ الموسيقى والحكايا والشعر : لكن ما هي الموسيقى ؟ هي مرتبطة بصناعة الشعر ، وتولِّد الانسجام والتهذيبَ في النفس ؛ اخترعها الرجال وشذّب ألحانها النساء . . . والموسيقى ، تلك الأقاويل المحكية ذات اللحن ، شديدة التأثير في الأطفال خاصة[٣] . هنا يحذّر ابن رشد من إسماع الأولاد الحكايا الكاذبة (جوامع ، ص ١٢٥) والتمثيلات المفسِدة الفاسدة : فيُرفَض أن يصرَّح أمامهم بأقوال المتكلمين عن أنّ الله فاعل الخير والشر ، أو بتصوراتهم حول الدار الآخرة وخاصة حول الثواب والعقاب ؛ . . . وكذلك تُرفَض القصص التي تحثّ على اللحاق بالمال ، والأشعار التي تعلِّم الرذائل أو تشبِّه الانسان بالحيوان . . .[٤] .

الشعراء والشعر في المدينة عند ابن رشد أداة يجب أن لا تكون لافساد الصبية[٥] :

2 ـ الموسيقى والرياضة ، وسيلتان وليسا الغاية : عند الدرجة الأولى ، نلقى السبيلَيْن المشتركين بين الذين سيكونون حُرّاساً [محاربين] ، والذين سيتولّون رئاسة المدينة : الرياضة والموسيقى . تعطي الأهميةُ للموسيقى التي تهدف الى أن تحبِّب الجميلَ والحقيقي قبل معرفتهما . فتكوين النفس أولى من تهذيب الجسد ؛ والهدف هنا هو إنماءُ القوة الروحية حتى في التمرينات الجسدية . ومن لم يهذِّب نفسه تهزل ، ويعيش كما يعيش الحيوان . الا أنّ التربية الجسدية ليست مهملة ، ولا

---

(١) م . ع . ، ص ١٢٠ .
(٢) يطلب أفلاطون أن يكون في هؤلاء (الحرّاس، الحكّام) بعض خصال الكلب: الجسد القوي، السرعة والحدة في الحركة والادراك ، محبة الأقران ، كراهية العدو .
(٣) فكرة موجودة عند الكندي ، والفارابي ، والغزالي ؛ انها من الرواسخ في التربويات العربية الغِرارية .
(٤) را : جوامع ، ص ١٢٣ .
(٥) م . ع . ، ص ١٣٠ . ويتفق ابن رشد في ذلك مع سابقيه من التربويين العرب والوعّاظ الآدابيين .

هي مغْفَلة : فالمواطن يجب أن يكون صحيح البنْيـة ، والمدينـة بحاجـة للأصحـاء الأقوياء[١] ؛ والرياضة تعِدّ المحاربين الأشداء ، وتعوِّد الجسدَ على إطاعة الروح .

وتقـوم الفضيلة هنا على التـوسط ، أو على الاعتدال والتـوفيق بين الموسيقى والـرياضـة . وليست الريـاضة ولا المـوسيقى غـايـة : كـلاهمـا وسيلة الى الفضيلة الخلُقِيـة[٢] . والفضـائــل الخُلقيـة نكتسبهــا بـالتــأديب ، والفضــائــل النـظريــة بالتعليم[٣] .

2 / والتنشئة التي تلي ، أو الدرجـة الثانيـة من التربيـة ، تـوجِد الخصـال المكتسبَة . فالمتربّون لا يملكـون شيئاً ، ويُصـرفون عن طلب الـثروة وعـن التداول بالذهب والفضة، لأنهم يوجَّهون إلى الضروري فقط[٤] : إنهم يَشْرعون بدراسة علم الأعداد والحساب . فهذا علم لا يَستغني عنه أي علم آخـر ويمتزج بكـل علم[٥] . وبعـده يتعلمون الهنـدسة ، فعلِم الفلك والمـوسيقى (جـوامـع ، ص ١٩٨) . ثم يقبِلون ، عند بلوغ السادسة عشر أو السابعة عشـر ، على تعلّم الفروسيـة حتى سن العشرين (م. ع. ، ص ٢٠٢) . بعدئـذٍ ينبغي الشروع بتعلّم الفلسفـة التي يمانـع أفلاطون ، وابن رشد ، في تعلمها عندَ الخطوة الأولى ؛ وتُشْرح لهم هنا أيضاً الصفة التمثيليـة للحكايـا والأقاويـل التي تقدم فيهـا الحقيقة للجمهـور . . . ويستمر تعليم الفـلسفة حتى بلوغ سن الثلاثين ، وفي الخـامسة والثلاثين تُسلَّم اليهم رئـاسـة الجيش حتى سن الخمسين . وفي هذا العمر يكونون قد أصبحوا قـادرين على قيادة

---

(١) يُستذكر هنا موقف أفلاطون من الأطفال ذوي العاهة ، والزمنى ، والأطفال الضعفاء : لا بد للدولة عنده من طبيب ؛ ومن قاضٍ . فالقاضي يحكم بقتل من لا يمكن إصلاحه ،وباصلاح من يمكن اصلاحه .

(٢) جوامع ، صص ١٢٣ ـ ١٢٤ ، الخ . قا : أفلاطون ، الجمهورية ، ت . ف . الكشّاف الفلسفي ، ص ٥١١ .

(٣) أوضحها من قَبْل : الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٧٨ ؛ أيضاً : ص ٧٩ ، ٨٤ ـ ٨٥ . . .

(٤) جوامع ، ص ١٤٦ .

(٥) عن هـذه العلوم ، را : جوامـع ، صص ١٩٨ ـ ٢٠٣ . قا : أفـلاطون ، الجمهـوريـة ، ت . ف . ، ٥٢٢ / ج ـ ٥٣١ /د . (وفي الترجمة الانكليزية للجمهورية ، بقلم ف . م . كورنْفورْدْ، را : ٥٢٤ / د ـ ٥٢٦ / ج عن الحساب . وعن الهندسة : ٥٢٦ / ج ـ ٥٢٧ / ج . . .) .

المدينة ، وإدارة الأمور العامة (ص ٢٠٣) . وعندما يَضعفون ، بسبب الطعن في العمر ، ينبغي عليهم الانسحاب الى جزر السعادة . والكلام هذا يحيله ابن رشد إلى أفلاطون ؛ فكأنّ الشارح يحذَر العقبى ؛ ثم يشرح مقصدَ أفلاطون بذلك المكان السعيد او المخصص للسعداء .

3 / وهنا يُظهر ابن رشد ثقته ، وثقة استاذه ، بالنساء . فهنّ أهلٌ لمشاركة الرجال في كل نشاط . يقول في ذلك الصدد ، وعند الرجوع من تصنيفات الفضائل الى قضية الحرّاس [الحَفَظَة ، المحاربين ، الجند] :

« هذا المقام إذن هو مقام البحث فيما إذا كانت المرأة ذات طبيعة مماثلة لطبيعة صنف آخر بذاته من طبقات المجتمع ـ لا سيما المرأة الحارسة ـ او البحث فيما اذا كانت الطبيعة الانثوية مختلفة عن الطبيعة الذكريّة . ففي الحالة السابقة تكون النساء مبدئياً مساويات لغيرهن في ما يختص بالنشاطات المدنية بحيث ينوجد بينهن المحاربات والفيلسوفات والحكام وما شاكل . خلافاً لذلك ، تكون المرأة صالحة لبعض نشاطات الدولة التي لا يناسب للذكور من السكان القيام بها ، او انهم يكونون غير مؤهّلين لذلك ، مثل الولادة وتربية الاطفال » .

« فمن حيث كون المرأة صنفاً من اصناف الانسانية ـ كما الرجل ـ فمن الضروري لها ان تشاطره تلك الصفة الانسانية وان تختلف عنه في الدرجة فقط . ومعنى ذلك ان الرجل اكثر كفاءَة من المرأة في معظم النشاطات الانسانية . على انه لا يستحيل ان تكون النساء اكثر كفاءَة من الرجال في بعض النشاطات كما يُظن مثلاً فيما يختص بالممارسة الموسيقية . ولهذا قيل إن افضل الأغاني هي تلك التي يؤلّفها الرجال وتلحّنها النساء [بالأنغام] . لذا كان من الواجب ان تعيَّن للنساء ابسط انواع النشاطات وهذا ما سيتوضح لدينا تماماً بالمناقشة . فنحن نرى النساء يشاطرن الرجل ممارسة الحِرَف ، لكنهن أضعف منه فيها ، مع انهن اكفأ منه في انواع من الحرف بذاتها كحرفة النسيج والخياطة وما اليهما . اما من حيث انخراطهن في فنون الحرب وما شابه ذلك ، فإنه واضح فقط ما بين سكان الصحاري والقرى الحدوديّة » .

وبالمثل ، فإن لبعض النساء امتيازات وصفات حميدة ؛ وليس من المستحيل ان ينوجد بينهنّ من هنّ فلاسفة وحكام . لكنْ ، نظراً لندرة وجود هذا الصنف من النساء، فإن بعض القوانين قد منعت دخول المرأة للمرتبة الكهنوتية، أي رئاسة الكهنوت بالتحديد ؛ بينما احجمت قوانين أخرى عن ذلك الأمر ، باعتبار أن وجود مثل هؤلاء النساء ليس بالأمر المستحيل .

لقد اتضح لنا ـ من خلال بحثنا في طبائع الحيوان ـ ان من المناسب وجود أُناث حارسات. وهذه الاشارة موجّهة الى الحيوانات التي شبّهنا بها [اعْلاه] النساء المحاربات [الحارسات] . فأنثى الكلب مثلاً تحرس حراسةً توازي حراسة الكلاب الذكور ؛ وهي تحارب مثلهم ضدّ الضباع ، ما عدا أنها أضعف جسماً من الذكر . لهذا الغرض، فالطبيعة (احياناً) تزوّد الذكر (دون الأنثى) بسلاح يحارب به، كما في حالة الخنازير البريّة . لكنْ ، بما أن اسلحة المحاربة هذه تكون غالباً مشتركة ما بين الذكر والأنثى، فمعنى ذلك ان الأنثى مقصودة أيضاً للقيام بهذه الوظيفة ـ وظيفة المحاربة . اما في هذه « الدول » فمقدرة المرأة غير معروفة اذ أن المرأة لا تؤخذ فيها إلا لأجل التوالد : فهي موضوعة بخدمة رَجُلها ومخصصة بالتوالد والأرضاع وتربية الأطفال . لكن هذه الأشغال من شأنها أن تنقض نشاطاتها الأخرى . ولأن النساء في هذه « الدول » غير مؤهّلات لأيٍّ من الفضائل البشرية ، فهن غالباً يُشبَّهنَ بالنباتات »[1] .

4 / بعد ذلك التحليل لقضية المرأة في الدولة ، يتساءل ابن رشد عن طريقة ايجاد تلك المدينة الفاضلة ؛ ويكرر أن أفلاطون قال بأمكان ذلك على أن يتنفذ إذا توفر لأحد من اولئك الفلاسفة (الذين مرّ وصْفُ تربيتهم وخصالهم) أن يكون ابن مَلِك ؛ أو إذا وُجد رئيسٌ يَحظى بتلك الخصال . وعندما يسنح ذلك الأمر يبدأ الرئيس بالأولاد الذين ناهزوا العاشرة وما حولها في المدينة ؛ فيبعدُهم ويرسلهم الى القرى . والذين هم دون ذلك العمر يُربَّون وفق الخصال والعادات التي سبق ذكرها . وبذلك

---

(١) جوامع ، صص ١٦٤ ـ ١٦٦ . لا نظن أن هذا التشبيه بالنبات هو نبعٌ لمصطلح « النوابت » .

فإن المدينة هذه لا تلبث أن تتحول في فترة قصيرة ، وبأيسر السبل وأكملها، إلى مدينة فاضلة. . .[1] . فكيف يكون ، وما هي خصال ، ذلك الرئيس الفاضل ؛ ذلك الحكيم الحاكم أو الحاكم الحكيم ؟

٨ ـ خصال الرئيس الفيلسوف ، اختياره وشروطه :

يبدأ ابن رشد قضيّة الرئيس الحكيم أو الحاكم الفيلسوف بتقريب مصطلحاتٍ هي : إمام ، سانّ ، مَلِك ، فيلسوف . هؤلاء مترادفون من حيث المعنى : وإمام كلمة عربية تعني عنده المتبوع ، والذي يؤتمّ به أي يكون في الطليعة ؛ وحتى كلمة نبي تأتي هنا لتدل على ذلك الرئيس الفاضل أو الرجل الكامل في المدينة[2] . ذلك الرئيس للمدينة الفاضلة ينبغي ان يتميز بخصائص [خصال ، بحسب مصطلح الفارابي[3]] هي :

1 ـ أن يكون بالطبع معَدّاً لدراسة العلوم النظرية(جيّد الفهم والتصور ، الفارابي ، آراء ، ص ١٠٥ ؛ حصلت له المعارف والعلوم بالفعل ، السياسة المدنية ، ص ٧٩) . يكون بتلك الحال إن كان يَعرفُ الشيءَ بماهيته ، ويميز ذلك عن ما هو بالعَرَض[4] .

---

(١) را : جوامع ، ص ٢٠٤ .

(٢) جوامع ، ص ١٧٧ . قا : الفارابي ، تحصيل السعادة ، صص ٩٢ ـ ٩٤ : والفارابي هنا أوسع من ابن رشد ، وأشدّ باعاً .

(٣) ستُستعمل هنا ، بدلاً من الترجمة الحرفية من الانكليزية وبمصطلحاتٍ راهنة ، مصطلحات الفارابي أو الفاظه الأساسية التي ترد في : « القول في خصال رئيس المدينة الفاضلة » ، في : آراء أهل . . (بيروت ، ط ١ ، ١٩٥٩) ، صص ١٠٥ ـ ١٠٨ ؛ وفي : كتاب السياسة المدنية ، صص ٧٩ ـ ٨١ .

(٤) جوامع، ص ١٧٨ . يورد الفارابي (في ك . السياسة المدنية ، ص ٧٩) ما يوضح هذا المقصد ـ والخصلة الثانية التالية ـ لابن رشد . يقول الفارابي : لا تكون للرئيس « حاجة في شيء الى انسان يرشده . . . (ويكون له) قوة على جودة الارشاد لكل من سواه . . . » .

2 ـ الخصلة الثانية « ان يكون جيّد الحِفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه **ولما** يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه»[١] .

3 ـ والثالثة أن يكون محبّاً للعلم ، ولتحصيـل العلوم بِشتى فروعهـا ؛ ويكون راغباً بمعرفة كل أنواع المعارف : كحال المولع بخمرة ، يولع بكل أنواعها .

4 ـ والرابعة « أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله»[٢] .

5 ـ والخامسة « أن يكون غير شرهٍ على المأكـول والمشروب والمنكـوح . . . مبغضاً للذّات الكائنة عن هذه»[٣] .

6 ـ والسادسة أن يكون غير محبٍّ للمال . أو ، بكلمات الفارابي ، « أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده»[٤] .

7 ـ والسابعة أن يكـون ، بحسب مصطلحـاتٍ نأخـذها من الفـارابي ، « جيد الفطنة » ، أو ان تكون له « جودة الاستنباط » ، أو « جودة رويّةٍ وقوة استنباط» (آراء أهل . . . ، ص ١٠٧ . را : جوامع ، صص ١٧٨ ـ ١٧٩) .

فالرئيس ينبغي أن يكون بذلك سريع الالتقاط للحد الأوسط ، وبأيسر الوجوه يعرف البرهان الفلسفي .

8 ـ والثامنة أن يكون شجاعاً . وهنا نلقى ابن رشد ، كحاله أعلاه وفي موضوعه هذا برمتـه ، يتكىء على المألـوف الراسـخ في تراثنـا الفلسفي أي حيث يُطلب من

---

(١) الجملة للفارابي (آراء أهل . . . ، ص ١٠٥) . أما النص الانكليزي فهو (ص ١٧٨) :

He Should preserve (things in his mind) and should not forget (them) .

را : الهامش أعلاه ، رقم ٣ .

(٢) الجملة للفارابي (وهي الخصلة ٨ من خصال رئيس المدينة الفاضلة، م.ع.، ص ١٠٦) . والنص الانكليزي هو (م . ع . ، ص ١٧٨) :

The fourth is that he should love Truth and hate falsehood...

(٣) و(٤) الفارابي ، آراء . . . ، ص ١٠٦ .

الرئيس «أن يكون قويّ العزيمة . . . ؛ جسوراً . . . ؛ مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس»[١] .

9 ـ « أَنْ يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يَرى أنه ينبغي أم يُفعل »[٢] .

ثم يتابع ابن رشد قائلاً إنه ينبغي أن نضيف الى ما سبق صفةً أخرى أساسية هي « أن يكون حسَن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانةً تـامة»[٣] . أمـا الشروط المرتبطة بالجسد فهي الخصال المطلوبة في الحرّاس ؛ ذلك أن الـرئيس ، عنـد أفلاطـون وفي رأي شارحـه هنا ، يُنْتَقَى من بين تلك الفئـة . ولذلـك الاختيار محاذير لا يُقدَر على تجنّبها إنْ لم تنطلق القضيةُ كلها من معتقدٍ يجب ان ينتشـر في المدينة ومفاده أن السكان أخوة فيما بينهم[٤] ، انبثقوا جميعاً من أمهم الـواحدة التي هي الأرض. ثم إن المعتقـد ذاك يرى أيضـاً أن الله مزج بعنصـر بعض الناس ذهبـاً (الحكّام ، الطبقة الأولى) ؛ وبالآخر فضة ؛ وبالفئة الثالثة نحاساً ؛ وأن التداخل بين تلك العناصر ممكن . بعد ذلك ، بعد أن عرفنا معدن الرئيس ، والخصال التي ترفعه من بين الحراس وتؤهله للرئاسـة ، تأتي خصال أخرى مكتسبة ومنها : عـدم امتلاك شيء يميزه عن الطبقات الأخرى . فالثروة والذهب والقصور تحدِث التناحر والتحاسد والفساد في النفوس ومن ثَمَّ في الدولة . ولقد سبق أن رأينا أفلاطون يحرِّم الامتلاك والأموال والتداول بالذهب والفضة داخل الدولة[٥] . فشيوعية الأمـوال فكرة التصقت بالجمهورية ، ولا نجدها في النواميس ؛ وسبق أن رأينا الفارابي ، للمثال ، يرفضها

---

(١) و(٢) آراء . . . ، ص ١٠٦ ؛ جوامع ، ص ١٧٩ . يلاحَظ هنا التمييز بين المعرفـة والفعل ، بين مـا ينبغي أن نعرفه وما ينبغي أن نفعله .

(٣) هذا الشرط ، الذي يأتي كمضافٍ أو كشرط أخير عند ابن رشد ، يحتل الرقم ٥ (أي القيمة الأبلغ) عند الفارابي . فهل يوحي ذلك بشيء كبير أو بفروق بليغة ؟ وتُطرح تساؤلاتٌ أخرى حول الخصلة المتعلقة بالجسد : هي الأولى عند الفارابي ، والأخيرة عند ابن رشد . فهل هذه النظرة الى الجسد و« تماميـة الأعضاء » ذات صلةٍ بافلاطون أم بجسَدَيّ فيلسوفَيْنا أم بتطور الفكر والنظر ؟

(٤) يُستذكر هنا أن أفلاطون ، وبعده ابن رشد ، يبرر الكذب البريء أي الذي ينفع العوام .

(٥) جوامع ، ص ١٤٦ .

هي والمعاملة اللارَحومة للضعفاء والزمنى وذوي العاهات[1] .

والخصال الأخرى التي يكتسبها الحكام بالتربية هي دراسة العلوم التي سبق أعلاه أن أشرنا إليها تحت اسم الحلقة الثانية من التربية : الحساب ، الهندسة ، علم النجوم . . . ؛ ثم الفروسية ؛ فالفلسفة .

احتلت اهتماماً مَرَضياً خصال الرئيس في تصوراتنا العربية ، عند الفقهاء كما عند الفلاسفة . ولم يقدِّم ابن رشد هنا جديداً : لقد أكثر من التخيّل والاسقاطات الهوامية ؛ وقلّد الفارابي مع ابتعادات قليلة . فالرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر أصلاً (الامام ، السانّ ، الفيلسوف ، الملِك . . .) لا يكون بتلك الحال « إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة فُطِر عليها »، عند الفارابي[2] . ثم يوردها هذا فنراها تتجاوز ذلك الرقم ؛ وبعد تعدادها يقول : « تلك الشرائط الستُّ المذكورة ، أو الخَمْس منها . . . »[3] . ومن المهمّ جداً ، في تاريخ الفلسفة العربية ولا سيما في قراءتها كالحال هنا قراءةً إجتماعية ، أن تؤخذ أفكار ابن رشد في السياسة بمثابة استمرار واجتياف لما قاله الفارابي . ثم انهما ، بسبب وبنتيجةِ آرائهما في خصال الرئيس ، يُبرِزان الكَمْلَنَة للبطل ، للحاكم ، للرجل المحظوظ ، للأواليات الناقصة في تكييف الانسان مع واقعه السياسي الاجتماعي . وتلك الآراء الخيالية في تقديس الشخصية غذّت ، وتغذّت في الآن عينه ، واقعاً تاريخياً كان يوفر ازدهار الأواليات الناقصة في توفير الاعتبار الذاتي للذات . فلم تكن شخصية الغوث والقطب ، وما الى تلك المصطلحات التي تقدّس الشخص ، خاصة بفرقة أو بفئة : لقد كانت تلك الكَمْلَنَة مقبولة مبرَّرة فكرياً ومادياً ؛ وكانت شبه عامة عند الفِرَق وأهل النظر .

٧ ـ المدن الناقصة :

يعرض بسرعة ابن رشد ، في المقالة الثالثة[4] ، معالجة أفلاطون للمدن

---

(١) سبقت الاشارة الى ذلك .

(٢) اراء . . . ، ص ١٠٥ .

(٣) م . ع . ، ص ١٠٦ .

(٤) هي المقالة الأخيرة ، في : « جوامع . . . » ، صص ٢٠٦ ـ ٢٥١ .

الضالة ، وكيف تضادّ المدينة الفاضلة ، ولوجوه التشابه والتحول والاختلاف بين أنواع تلك المدن ثم بينها وبين الدولة الكاملة ، وبين رؤساء كل منها ، وغاية كل سياسة .

بعد أن تكلم أفلاطون ، يقول لنا ابن رشد ، عن الدولة الفاضلة[1] ؛ ينتقل الى النوع الثاني وهو **رئاسة الشرف** (في مقابل الكلمة اليونانية : تيموقراطِيَة) . والنوع الثالث هو **رئاسة القلة** وتُبنى فيه السياسة على المال (في مقابل المصطلح الأفلاطوني : بلوطوقراطِيَة) ، ويُعرف أيضاً باسم رئاسة [دستور ، سياسة ، حكْم] الرذيلة . أما النوع الرابع فهو **رئاسة الجمهور** أو الرئاسة الجَماعية [الديموقراطِية : عند أفلاطون] . والخامس هو التغلّب [الاستبدادي = الأطرون ، بالرسم العربي القديم للكلمة اليونانية] . واذا قسمنا الرئاسة الفاضلة الى رئاسة المِلك [مونارخِيَة) ورئاسة الأخيار [أرِسْتوقراطِيَة] فسيكون أمامنا ستة أنواع من الرئاسة[2]. وفي هذه الرئاسة الفاضلة يجمع الرئيس خمس خصالٍ رفيعة : الحكمة ، جودة الفطنة ، حسْن الاقناع [المهارة الخطابية] ، قوة المخيلة ، « جودة ثباتٍ ببدنه في مباشرة أعمال الحرب » والأمور الجهادية[3] . ويكون هذا الرئيس ملكاً ، وهو يرأس الدولة المَلَكية (الفاضلة) .

ويوضح لنا « آراء أهل . . . » ما يقوله هنا ابن رشد حول : خصال الرئيس ، وصعوبة اجتماعها في واحد ، وجواز وجود حاكِميْن (كالحال في الكثير من البلاد الاسلامية ، يقول ابن رشد) . . .[4] .

ثم يشرع ابن رشد في دراسة الاشكال السابقة : يبدأ بالنظام الذي تُبنى فيه

---

(١) جوامع ، ص ٢٠٧ .

(٢) م . ع . ، ص ٢٠٧ .

(٣) م . ع . ، صص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ . ولا بد من العودة هنا الى النبع ، الى الفارابي ، لوضع هذه المصطلحات في سياقها التاريخي والفلسفي (را : آراء أهل . . . ، ص ١٠٧) . قا : تلخيص الخطابة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد .

(٤) جوامع ، ص ٢٠٧ . قا : الفارابي ، آراء . . . ، صص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

الرئاسة على **طلب الشرف** (جوامع ، ص ٢٠٩ وما بعد) ؛ ويمـدح ابن رشد هـذا النوع . ثم يأتي نظام **الفئة الشريرة** التي تُكثِر من المال والمقتنيات : ويكون الرئيس هنا أغنى وأقوى أهل تلك المدينة ؛ واذا عاونته فئةٌ قليلة من الأغنياء انتقلنا الى حكم القلة أو **الفئةالقليلة** (الأوليغاركية)[١] . واذا حكم الجمهور الغالب ، وهم الفقراء ، تكون **الرئـاسة جَمـاعية** ، من النـوع « الجمهوري » . ومعـظم الدول المعـروفة في عصرنا ، يقول ابن رشد ، هي من هذا النوع ؛ وهي ذات مفاسد كثيرة وآفات وإنْ ظن الفرد فيها أنه حر[٢] ؛ وليس لها سنّة تجري عليها ، ولا تبنى الرئاسة فيها على غرض أو غاية[٣] . انهـا ، بكلمة أخيـرة وبتعبير الفـارابي (آراء أهل . . . ، ١١٠) ، هي التي « قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ؛ يعمل كل واحد منهم ما شاء ، لا يمنع هواه في شيء أصلاً » [يستطيـع كل إنسـان فيها ، يقـول ابن رشد ، أن يـبلغ هـواه ويحققه باستمرار] .

يحتل المنزل المكانة الأولى في المدينة الجماعية ؛ والأسرة هنا هي المقصودة والأهم ، على عكس الحال في المدينة الفاضلة[٤] . كـذلك فـانها تقـوم أيضاً على الملكية الخاصة . ونظام الأُسر السياسية [رئاسة العائلات القوية] ثم سنّة التملّك أو الاقتناء للمال والثروة ميزتان عند معظم الممالك الاسلامية ؛ وفي هذه الممالك تعود المِلْكية كلها الى الأُسَر الحاكمة . وغالباً ما تضطر هذه الأُسر الى أن تدفع الضريبـة والغرامة للذين يحاربون ؛ « وبذلك فان أولئك الناس ينقسمون الى صنفين : صنف

---

(١) قا : أعلاه ؛ البلوطوقراطِية .

(٢) عن المـدنية الجَمـاعية ، قـا : الفـارابي ، آراء . . . ، ص ١١٠ . را ٠ أفـلاطـون ، الجمهـوريـة ، ٥٥٥/ب ـ ٥٥٧/ألِف (نشأة المدينة الجماعية) ؛ ٥٥٧/أ ـ ٥٥٨/ج (خصائصها وصفاتها) . قا : المدينة الجماعية ، في : ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص ٦٨ .

(٣) لكن غاية الـديموقـراطية (يقـول أرسطو ، في الخـطابة ، الـترجمة العـربية القـديمة ، ص ٣٧) هي الحرية . وذلك ما يقوله أيضاً : ابن رشد ، تلخيص الخطابة ، ص ٧٠ .

(٤) جوامع ، ص ٢١٣ . وسبقت الاشارة الى أن ابن رشد لم يعالج السياسة المنزلية ، ولا سياسة النفس ؛ فهل كلامه هنا عن مكانة المنزل اللامهمة في المدينة الفاضلة سببُ عدم اهتمامـه بذَيْنِكَ النوعين من السياسة (الذات والمنزل) ؟

الجماهير ، وصنف الأقوياء ؛ كالحال في فارس وفي الكثير من الدول في عصرنا هذا »[1] .

وفي تلك الحالة ينهب الأقوياء [الأشداء] الجمهور ، ويمتلكون الثروة . . . ؛ ومن هنا فقد تتحول هذه الدولة الى الاستبداد ، وقد يتحول ملوكها الى ظَلَمة يستأثرون بالأموال ويُسيئون توزيعها بين الجمهور[2] . وهكذا يخرج من بينهم رئيس قوي يتغلب على أولئك الملوك المستبدين ، وتتحول الدولة الجمهورية الى دولة استبداد . وهنا يكون غرض الحاكم في الرئاسة الاستبدادية بلوغ مأربه إنْ في الاستبداد وفي الشرف [الكرامة] ؛ أم في الثروة وفي اللذة الحسية ؛ أم في كل ذلك جميعاً (جوامع ، ص ٢١٥) . وتظهر فئةٌ من الناس لا تبحث عن غاية لها خارج خدمة المستبد ذاك ، وغير تحقيق مآربه . فتلك فئة تشبه العبيد ؛ على عكس الحال في المدينة الفاضلة حيث يفتش كل مواطن عن قسطه من السعادة التي تتوافق مع استعداده الطبيعي . من جهة ثانية ، إنّ غرض الصناعات المَلَكية تحقيق المنافع لأهل المدينة ـ كالحال أيضاً في غرض الصناعات الأخرى ـ ومثال ذلك الطب : فهو يقصد إلى إشفاء المريض وليس الى بلوغ غرض الطبيب فقط ؛ وتلك هي الحال أيضاً عند ربان السفينة : فهو يقصد سلامة ركّابها وليس فقط سلامته الفردية . أما ذلك المستبد [الأطْرون، الطِّرون] فلا غرض له الا مأربه الخاص؛ بل يسدّ حاجاتهم فقط بمقدار ما يرتدّ نفع ذلك على مصلحته هو بحيث يبقى الأقوى ومثيلاً للسيّد حيال عبيده[3].هي تلك المدينة اذن غير عادلة؛ وغرضُ الصناعات فيها وأُسَرها هو توفير غرض واحدٍ [أو أسرة واحدة] فقط ؛ وليس ذلك هو شأن المدينة الفاضلة . ويمعن ابن رشد النظر بعدئذٍ في تقلبات وتحول المدينة الجماعية [الديموقراطية] الى مدينة

---

(١) جوامع ، ص ٢١٤ . يُستدعى هنا التاريخ العربي المغذّي لهذا النقد .

(٢) يلمح ابن رشد ، هنا وفي أماكن عديدة جداً وحساسة ، الى واقعه وتاريخه . بتلك الطريقة السريعة الالماحية كان ينتقد النظم السياسية القائمة ؛ أي بدون معالجة واضحة وبلا تحليل نقدي شَمّال .

(٣) جوامع ، صص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

تغلّب واستبداد[1] .

٨ ـ فسادات المدينة الفاضلة نظرة مراجِعة :

رأينا أعلاه أن الحكم التيموقراطي ينقلب الى حكم الأغنياء ؛ ثم رأينا حكم هؤلاء ينقسم الى دولة الفقراء و دولة الأغنياء . ثم ان هذه الدولة الأخيرة ، دولة الأغنياء ، تتحول الى حكم الجمهور ، الى المدينة الجماعية ؛ ثم هذه تنقلب الى دولة الاستبداد الأحرار .

وبعد الكلام في المدن الاستبدادية ، وأنواعها ، يسرع في الاشارة الى المدن القائمة على **اللذة** أي التي قصد أهلها باجتماعهم بلوغ اللذة الحسية من المأكول والمشروب والمنكوح وما الى ذلك[2] . ثم يسرع أيضاً في الكلام على **المدن الضرورية** [مدينة الضرورة] : هنا يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في وجوه الفلاحة والصيد واللصوصية[3] . ومن الطبيعي ، عند أفلاطون ، أن يكون هذان النوعان من المدن الضالة متوافقَيْن مع استعدادات في النفس : تعود محبة اللذة والثروة الى القوة الشهوانية ، الخ . . .

باختصار ، وبنوعٍ من التكرار ، اذا وُجِدت المدينة الفاضلة فلا ينبغي أن تزول ، أو أن تفسد بسرعة . إنها تفسد عندما تمتزج طبقة الذهب بالطبقة التي هي من نحاس ، أي عندما يهمل الحكامُ قضايا النسل والتساكن في المدينة . فحالتئذٍ يأتي

---

(١) قا : مدينة التغلّب عند الفارابي ، في : كتاب السياسة المدنية ، صص ٩٤ ـ ٩٩ ؛ آراء . . . ، ص ١١٠ (هي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم . . .) . ومن المستساغ هنا ، وفي معظم الحالات ، التنبه الى أن ابن رشد يكتب هذه الأوصاف للاستبداد والقاهرين مع وعي بوقائع تاريخية عربية .

(٢) جوامع ، ص ٢١٧ . قا : الفارابي ، آراء أهل . . . ، ص ١١٠ .

(٣) جوامع ، صص ٢١٧ ـ ٢١٨ . قا : الفارابي ، آراء . . . ، ص ١١٠ ؛ أما كتاب السياسة المدنية (ص ٨٨) فهو الأوضح والأوسع حول هذه المدينة .

نسل لا ينتمي اليهم، ولا يشبههم؛ ويفضل الرياضة على الموسيقى[1]. وتَشيع الرغبة بالتملك، وينال الحراس الأموال للدفاع ثم يتحولون الى أسياد مسيطرين، وتميل الدولة باتجاه الرئاسة الاستبدادية لأن الرئيس قد تغلب فيه النجدة على الحكمة؛ ويقصد الى الشرف في شبابه، ثم الى الثروة. ومن اليسير أن نلاحظ القصد لهذه الأقوال عند ابن رشد: انه يروي لنا رأيه في التطور التاريخي للفعل السياسي العربي. فالمدينة الفاضلة عند أفلاطون تغدو عندنا نظام الخلافة الراشدية. ثم تحولت هذه المدينة الى النظام التيموقراطي [حكومة الشرف؛ الرئاسة التي تبنى على روح النجدة] مع مجيء معاوية؛ « وهو النظام الموجود الآن في هذه الجُزر »[2].

من النظام التيموقراطي الى رئاسة الأغنياء: تغدو الثروة واليسار قصْدَ حكامها، وتغدو من ثمّ السلطة [الدفة، الحكم] بيد ذوي اليسار أو الأغنياء. وبذلك فان الحال في هذه المدينة تصبح كحال من يسلِّم قيادة السفينة لا بسبب حِذْقه، بل لغناه وثروته[3]. ثم إن تلك المدينة ليست واحدة فقط؛ فهي تنقسم الى دولة الفقراء ودولة الأغنياء. وتنقلب هذه الأخيرة، دولة الأغنياء، الى: حكم الجمهور، الخ[4].

٩ - رفْض ابن رشد لحجج أفلاطون الخطابية، ولألغازه وبرهانه على خلود النفس:

في آخر صفحتين من « الجوامع » ينتقد ابن رشد جالينوس[5]؛ ويقدم أعذاراً لكونه لخص كتاب أفلاطون على نحو ميسَّرٍ وتحت ضغوط الزمان واضطراب

---

(١) جوامع، ص ٢١٩. قا: الجمهورية، ٥٤٦ /ب - ٥٤٦/د.

(٢) جوامع، ص ٢٢٣.

(٣) جوامع، ص ٢٢٤. قا: الفارابي، « المدينة البدالة »، في: آراء...، ص ١١٠. اليسار هنا هو غاية الحياة، وبلوغه هو قصد أهل تلك المدينة.

(٤) را: فخري، صص ١٣٤ - ١٣٥.

(٥) جوامع، ص ٢٤٩؛ وانتقاده لجالينوس يرد في أماكن أخرى عديدة.

الأحوال ؛ ويشكر السلطان . . . . ثم يقول إن مضمون الكتاب العاشر من الجمهورية ليس ضرورياً لعلم السياسة ؛ وانه كتابٌ يدلل على أن **صناعة الشعر** بلا جدوى ، وبلا غرضٍ رفيع ، ولا يوصل الى معرفة حَقّة[١] . وفي ذلك الكتاب [المقالة] ، الذي يُعرِض ابن رشد عن تقديم جوامعه ، حجج يراها الشارح خطابيةً أو جدلية يدلل بها أفلاطون على أن النفس خالدة[٢] ؛ وفيه أيضاً حكاية [اسطورة ، مختَلَقة] يمثل بها أفلاطون ما يحصل للنفوس العادلة وللنفوس المعذَّبة . ثم يهاجم ابن رشد تلك الأسطورة دون أن يسميها (وهي : أَرْ/ حير/ Er) : إنها باطلة ، فاسدة ؛ وما ينجم عنها من فضائل ليست حقيقية ؛ فهي تحاكي ، وتشبِّه[٣] . ومن الملفِت لاهتمامنا أن ابن رشد يتكلم بلسانٍ راهن إذ لا يرى أن الأمم التي تملك الأساطير هي أمم أرفع من التي لا تملكها . لقد هاجم ابن رشد في أفلاطون تلك التمثيلات والحكايا التي توقع في الخلط وعدم الدقة . كما يهاجم أيضاً ما جاء في الكتاب الأول من « الجمهورية » ، لأنه كتاب ينطوي هو أيضاً على أقاويل جدلية لا أدلة برهانية فيها الا بالعرَض . وفي كل نقدٍ ، ولم يكن قليلاً ولا خجولاً ، ابتعادٌ لابن رشد عن وظيفة الشارح وإطلالةٌ منه على أفلاطون والفلسفة بطريقةٍ شَمّالة .

١٠ ـ مراجعةٌ محاكِمة :

يبدو ابن رشد معجباً ، على نحو عام ، بأفلاطون السياسي والأخلاقي . ونزعم هنا أنَّ « **الشارح الأكبر** » قام بمهمة صعبة ؛ وليست فقط تعليمية أو مطية لعرض آرائه الشخصية على نحوٍ أسرع أو أحظى بالمكانة والقيمة[٤] . فالشرح يقدم فلسفةً حسنة

---

(١) سبق أن رأينا ابن رشد يتعرض لفن الشعر (في المدينة) . . فقد هاجم الشعر الذي يمجّد الطغاة ، جوامع ، صص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ . قا : الجمهورية ، ٥٦٨/ أَلِف ـ ٥٦٨ / ج .

(٢) أفلاطون ، الجمهورية ، ٦٠٨/ ج ـ ٦١٢/ أَلِفْ .

(٣) عن هذه الأسطورة التي يحكيها أفلاطون حول مصير النفوس (معادها) ، را : الجمهورية ، ٦١٤ / أَلِفْ ـ ٦٢١ /ب .

(٤) قا : جوامع ، صص ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

العمارة ، متسقة ومُمَنْهجة . بل ان تلك الفلسفة التي تتعلّم من أفلاطـون أو ، تتدرّأ به ، تتخطى الفكر اليوناني أو تتجاوزه بعد تغذّيها بنسغه وتطويرها لنفرٍ من موضوعاته ورؤيته للبشري . فكـأنَّ ابن رشد ؛ ونكـرر هنا مـا سبق ، يطبق السلوك المتصـوف المتمثِّـل بمصطلحِ تـوحيد المـطلب الذي هـو : « أن يتحقق للطالب أنـه لا يمكنـه الوصول الى مطلوبه الا من يد هذا الشيخ المستجمع لشرائط الشيخية »[1] . إن ابن رشـد ، كالـطالب أو السالـك ، يلجأ الى الشيـخ ليتعلم ؛ وبـذلـك يستقـل ويـطور شخصيتـه الخاصـة . لم يبق أفلاطـون ، في شرح ابن رشـد ، هو هـو في معـانيـه اليونانيـة : لقد اجتـافه ابن رشـد ؛ وحوّلـه الى شيء آخر مختلف إذْ أسقط الشـارحُ الحدودَ القائمة بين المحلي والعالمي بعملياتٍ كَرْفَرِيَّةٍ ، بذهابيابيةٍ قديرة[2] .

أُخضِع أفلاطون الى ثُناقيمة : نفرَ منه ابن رشد ، وتعلّم منه ؛ أحبه وكرهه . استعملناه لتأسيس النظر ، ولتعميق الرؤية للانسان والمجتمع والعلائق ؛ ونفرنـا من رؤيـاه المحلية ومن جـوانب في بيئته وثقـافته . قـطّعناه ، وشـرَّحناه ؛ كي نَشْـرَحـه ونتمثله . نقّحنـاه ؛ غيّرنـا فيه ؛ رفعنـاه الى العالمي والى البُعـد الكـوني العالميني للانسان . اين صرنا اذن ؟ ما هو الموقف المتزن ، بعد هذا العرض لفعلٍ أفلاطوني رشدي أو لأفلاطون العربي ؟

إن التلخيص (كـالشرح) فعـلٌ له مثـالب كثيرة ؛ ولـه زائنـاته . والدراسـات الناقصة هي وحدها التي تكون هنا قاطعة قطعية ؛ فالقضية أعقد من أن تحل بسيفٍ وأوهـام : يصعب ، ولا يستسـاغ ، أن نـرى الشـائبـات وحـدهـا وننسى الحسنـات والمجـلوبـات . والقلق يبقى ؛ والحكم معلّق أو موتّـر ومتوتـر . ولعل الأقـرب الى النظر السويّ هو أن نرى هنا كالجنيّ الذي ، في خرافاتنا الشعبية والأزعومات ، بعين

---

(١) التهانوي ، ص ١٤٧٠ .

(٢) ومن المعبِّر هنا تذكّر أن قيمة ابن رشد في العالم اللاتيني قامت ليس فقط على «تهافت التهافت» (أكبر منافح عن الفلسفـة في وجه رجـال الدين) ؛ بـل وأيضاً على عمله الشـرحي الذي اعتبـره المفكرون الغربيون أكبر شارحٍ وأكبر مفكر اقترن اسمه بـأرسطو وبـأفلاطـون . وقد وجـدوا عنده مـا يُغني ذينك الفيلسوفين ، وما هو مستقل عنهما .

قائمة في أعلى الرأس ؛ كالجنيّ الآخر ذي الوجهَيْن المتدابريْن : عينا الوجه الأول تنظر الى ما في الداخل ، الى المحمودات ؛ وعينا الوجه الثاني تنظران الى الخارج ، الى المذمومات[١] .

تلك القضية ما تزال حية ؛ إنها راهنة وتحرِّك : الشرح منهج ينطلق ، كحال الكثير من المناهج التي تغلَّبت أو اكتسَحت قديماً عندنا، من القياس. فالبحث عن الحد الأوسط ، تلك الأوالية الشهيرة المتحكمة ، نلقاها هنا أيضاً . يبدو أنها لاحقتنا ، واستحوذت على الذهن بلا فكاك ، بهوسٍ ، بحُصار مَرَضي . كان الشرح ، في قسم عريض منه ، فعلاً فكرياً سلوكياً يرتضي بالمبدأ مسبقاً وبالمقدمة الكبرى ؛ ثم في خطوته الثانية يستشهد بالمعروف : يورد الآية ، ويستدل بالحديث النبوي وبالمأثور . إننا أمام من يرمِّم ويَصِف ؛ وليس أمام من يَبني ، ويقتحم : أمام فكر غير حر الا داخل سياق ، وضمن حدود ؛ ولسنا أمام العقل الذي يرتاد المجاهلَ والكاملَ الوعيِ بحريته ومسؤولياته . فالحال هنا حالُ الطفلِ يفضل اللعب تحت نظر أمه على الانطلاق والانعتاق : كأنه يخشى الحرية واستلام مقدراته الخاصة .

لاحقتنا فكرة سوداء ، فكرة استحواذية شدتنا اليها ، هي لماذا فسّر ابن رشد وشرح ووضع الجوامع القصار . وتجولنا في الأسبابية العندياتية ، في الدافعية الذاتية التوجّهات، في الوعي ، في العوامل الفلسفية و«المثالية». وحيث أننا نرى الأسئلة تربّي، وتفتِّح الذهن للتمرس بالحس النقدي والمحاكمات، فإن المفروض التجول أيضاً في العوامل التي تفسر تلك الظاهرة الرشدية بالظروف والسياق التاريخي . هنا نلتقي بأسئلة توحي بالطرائق التحليلنفسية والبوليسية : أهَلْ كان ابن رشد مضطراً الى ذلك ، أو مدفوعاً اليه لتنفيذ رغبة أمير المؤمنين (أبي يعقوب

---

(١) كان ابن رشد في جامعات الغرب طيلة قرون : « سيد الشرّاح ، وسيّد العلماء ، وسيّد الفلاسفة . لقد نظروا اليه اذن ليس كشارح فذٍ فقط ، بل وأيضاً كمعلّم للعلماء وللفلاسفة. يعني هذا أن قدرته المقترنة بأرسطو (أو بأفلاطون) لم تحجب قدرته الثانية اللامنفصلة وهي مكانته كفيلسوف (وكعالِم ، أيضاً) . كما يُستدعى أن ابن رشد يُقرأ جيداً ، وإن على نحو غير كامل ، في غير لغته الأصلية (اللاتينية والعبرانية) على غرار ما فعله رينانْ ومونْك ؛ تلك ميزة انفرد بها ابن رشد .

يوسف) الباحث عن عبارةٍ لأرسطو بلا قلق ، وعن أغراضٍ لـذلك الفيلسـوف تكون بلا غموض ؟ إن صح ذلك ، وهو ما تعلمناه وعلّمناه استناداً الى عبد الواحد[1] ، فهل كـان ذلك الأمير مخلصاً ؛ أم كـان استعـراضيـاً يـرغب في استجـلاب الأضـواء ، واستخـدام الفكـر للانتصـار المعنـوي والتمـايـز عن الـدولـة التي غلبهـا ، عن المرابطين [2] ؟ ومن ثم ، حالتئذٍ ، فهل كان الانتساب الى ابن تومرت أو الانتهاض من عقيدته ذا تأثير في توجه ابن رشد ذاك ؟ هل لفكر ابن تومرت الديني[3] تأثير في فلاسفة المغرب الذين استعملوا ، على غرار الفارابي ، مصطلحَيْ إمام ودولة إمامية في توصيفاتهم للمدنية الكاملة (الفاضلة)[4] ؟ هل قصد أبو يعقوب أو ابن رشد الى تعزيز الدولة الموحّدية عبر تلخيص كتاب السياسة لأفلاطون ؟ ربما ! فذلك التلخيص يمجّد الحرب ويعلّم طرائق غرسها ، ويُظهر فضائلهـا وفضائـل الشجاعـة والجهاد . ومن الجائز هنا أن نعتبر ذلك التلخيص أيضاً بمثابةِ أداةٍ تحارب الفقهاء والمتكلمين ، وتقدم نظرات في التربية مفيدة للسلطة ، ولرغبتها في نشر عقيدتها والمعرفة المؤيِّدة لها .

1 ـ نقائص هذا العرض :

كـان **يَفـرِض** التقاطُ الأوفى بالغرض ، لآراء ابن رشد في علمي الأخلاق والسياسة ، طَرْحَ تلخيصه على بسـاط يشتمل على : تلخيصـه للخطابـة ؛ أعمال ابن بـاجه[5] ؛

---

(١) را : عبد الواحد المراكشي ، المعجِب في تلخيص أخبار المغرب (ليدن ، ١٨٨١) ، ص ١٧٥ .

(٢) ينتقدهم ابن رشد في بضعة مواقف ومواضع .

(٣) الدولة الموحدية ابنة ذلك التيار . ولخليفة ابن تومرت ، عبد المؤمن بن علي ، اليد الطولى في تأسيسها والقضاء على المرابطين .

(٤) كان المغرب دائماً قليل العدائية ضد مصطلحاتٍ من هذا القبيل ؛ أو إنها كانت مصطلحات غير مثقلةٍ هناك بالمعاني والتجارب الحساسة المأساوية .

(٥) نحتاج الى دراسة أعمق تلاحق روابط الفكر واختلافاته عند ابن رشد وابن باجه، وعند ابن رشد وابن خلدون .

جـوامع جـالينـوس لكتـاب السيـاسـة لأفـلاطـون ، وشتى الأعمـال الأخـرى لأفلاطون[1] ؛ كتبُ الفارابي التي اعتبرناها هنا ينبوعاً غزيراً لابن رشد . ولن يكـون من المفارقات التاريخية الزعم بأن ابن خلدون نفسه عامل يساعد ، على نحو مـا ، على إلتقاط فكر ابن رشد السياسَخْلاقي .

لم نقدم أعلاه نظرة كافية ، وفي قَبْضةٍ شَمّالة ، ذلك الفكر الرشدي . فالأوجب هـو أن لا نمسح الـرهائف ؛ ولم تكن المقـارنات كـافية لابـراز مكانـة ابن رشد في شطريها : **الإسهامي** أو شخصيته المستقلة والناقدة ؛ **والتلخيصي** أي حيث يرتبط ابن رشد بذلك العمل الذي تنفَّذ في القرنين ٣ و ٤ هـ / ٩ و ١٠ م اللذين لا يعرف لهما التاريخ نداً من حيث اتساعهما وثمراتهما في التثاقف ، ومن حيث الرجال الذين قاموا بتلك المهمات الشَّرْحِيّة والأفضال التي قدموها للفلسفة ، وللتراث اليونـاني نفسه ، بلا مشاعر بالتعصّب أو بالضعة .

2 ـ الفارابية الرشدية ، سلطة الفارابي في علم السياسة المحض :

استمرّ عمل ابن رشد أبـرز **عملٍ عن أفـلاطون** في العـربية ، وفي الفلسفـة الوسيطية ، الى أن تُرجم كتاب الجمهوريـة من اليونـانية الى العـالم اللاتيني ، الى اللغات الأوروبية . ووقف تلخيص ابن رشد ذاك عزيزاً الى جانب « آراء أهل المدينة الفـاضلة » للفارابي : فهمـا أبرز الأعمـال السياسيـة الأخـلاقيـة في الفكـر الـعـربـي الاسلامي من جهة ؛ والمفكّران هما أبرز من عرف أفلاطون أو عرّف به وغـاص في غماره . لكن ابن رشد كان هنا الأعرف والأقدر ، في حين كان الفارابي أكثر اقترابـاً من الرغبة في **الاستقـلال الاسهامي** : لقـد عرف المغـرب « سياسـة » أفلاطـون بلا

---

(1) منها بشكل خاص : النصوص المأخوذة من السيـاسة (في ، بـدوي : أفلاطـون في الاسلام ، صص ١٥١ ـ ١٦١) ؛ ومن النواميس (م . ع . ، صص ١٦٢ ـ ١٦٨) . وأيضاً ما هو منحول لأفلاطـون : في تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية (م . ع . ، صص ١٧٣ ـ ١٩٦) ؛ كتاب النـواميس المنحول (م . ع . ، ١٩٧ ـ ٢٣٤) .

ريب[١] ، في حين أن السؤال مقلِق بصدد معرفة مشرقيّينا بذلك الكتاب . ومن اليسير جداً أن تقدَّم الشواهد الكثيرة ، كالتفاصيل والمعرفة المحيطة ، على أن ابن رشد يعرف أفلاطون باتقانٍ مفقود عند الفارابي[٢] الذي فسَّر أو بسط وانتقد « النواميس » .

يأخذ ابن رشد عن الفارابي . وفي مواقع كثيرة نلحظ أننا نقرأ ابن رشد والفارابي معاً أي **الفارابية الرشدية** : المصطلحات الأساسية أو الألفاظ الكبرى **هي** هي ؛ كأنَّ ابن رشد يكرّر أحياناً الفارابي لفظة لفظة . وقد ألمحنا أعلاه مراراً الى **أن** تحصيل السعادة ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب السياسة المدنية ، هي **ينابيع** وليست فقط أضواء داخل الأفكار السياسَخْلاقية عند ابن رشد . ولعل الشاهد ، **أو** العيِّنة الممثِّلة ، هو اتفاقهما حول : خصال الرئيس ؛ وجواز وجود رئيسين فاضلَيْن معاً (أو اكثر من اثنين) ؛ والقول بالرئيس الامام وبالمدينة الامامية ليعني الرئيس الكامل (الفاضل ، الملِك ، السان ، الفيلسوف) والمدينة الكاملة ؛ وأنواع المدن الضالة (الجاهلة) أي فسادات المدينة الفاضلة[٣] . وهناك أيضاً مما يجمعهما : النظر الى علم السياسة كعلم أعظم ، وتقسيم الحكمة ، وتقسيم الفضائل الى فضائل فكرية وفضائل خُلُقية ، وتقسيم الصناعات ، والوظائف الاقتصادية ، الخ .

3 ـ اجتيافُ لأفلاطون وتجاوزه :

أفلاطون ، عند الشارح ، شخصيةٌ فلسفية كبيرة ؛ لكنها تأتي بعد أرسطو من حيث الاعجاب العربي بفلاسفة اليونان ربما ، بحسب ما نظن ، لأنّ المعلم الأول يتلاقى مع

---

(١) يورد ابن باجه أشياء كثيرة مستقاة من « الجمهورية » : لغز (أُسطورة) الكهف ، في : رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٦٧ . وقال ان المدينة الكاملة تكون بلا أطباء وبلا قضاة ، إذْ لا يُحتاج اليهم الا عندما تتسع هذه . ولم يعرف الفارابي تلك الأقاويل لأفلاطون ؛ فقد اكتفى بتلخيص النواميس ربما لأنه لم يعرف « الجمهورية » كاملة أو . . . ، أو . . . أما تأثير ابن باجه في ابن رشد فغير مدروس بعد .

(٢) للمثال : يعرف ابن رشد رأي أفلاطون في مسألة العدالة ، وفي دقائق وجزئيات عديدة .

(٣) التطابق هنا يقترب من حده الأقصى ؛ ليس فقط بسبب انتهاضهما من أصول واحدة . ولعل افتراض المحتوى الاسلامي لتقسيماتٍ نظرية وفق المنهج اليوناني هو هنا ، كما زعمنا مراراً ، الافتراض المقبول والأقرب الى الحقيقة . أخذ الاسلاف ، كما نفعل اليوم في بلادنا أو في بلاد العالم الثالث ، المنهج (النظر ، المصطلح ، الطرائق في التقسيم ، الخ) وليس المضمون التاريخي .

الطرائق والاهتمامات التي كانت سائدة عند العرب في تلك العصور . إعجاب ابن رشد بأفلاطون قضيةٌ واضحة ، بلا لُبْس . مع ذلك فان الشارح لم يكن مجرد معجَبٍ مبهور : فقد ناقش ، ودحض ، واستنكر ؛ بمقدار ما ارتضى ، وأيَّد أو نصَر . لنأخذْ ، على طريقة الدراسة بالعيِّنة والشاهد ، المقالة الأولى من « جوامع سياسة أفلاطون »[1] : سوف يبدو لنا أننا أمام عملٍ يذكّرنا اليوم بما فعله م . ع . أبو ريدة ، للمثال ، في ترجمته لكتّاب ده بور عن الفلسفة الاسلامية . فالمترجم أعرف بالمادة ، وأقدرعلى النظر النفاذ ، وأغنى . . . وشرْحُ ابن رشد ، في العيِّنة التي اخترناها أعلاه ، أقرب الى الواقع والتاريخ ، وأغنى ، وأنفع لنا لأنه أكثر تطوراً ونقدانية : فابن رشد يحول الأبطال وأنصاف الآلهة الى أنبياء وملائكة[2] ، وينتقد لنا الشعر العربي[3] ، ويرفض أسطورة حير (إرّ) ، ويخبرنا عن آلات موسيقية في زمانه[4] ، ويكثر من الاستناد الى الدولة في عصره، ويفسر الظواهر القائمة في مجتمعه وتاريخه وجزيرته (اسبانيا ، يقصد) وزمانه ، ويتفحص الأمراض التي درسها أو عالجها وعرفها[5] ، ومراراً يحيل القارىء الى العرب والبدو والحضر والشريعة والاسلام والجهاد . وهناك ، برغم طول هذه اللائحة ، اختلافات وتحليلات عديدة : هناك الحديث النبوي، والكلام عن الشرائع حيث كلام أفلاطون عن النواميس، ونظرٌ الى الطبيعة البشرية (وضع المرأة في عصره ، مثلاً) ليس كله موجوداً عند أفلاطون ، وانتقاد للفقر آنذاك وللتناحرْ ولظواهر اجتماعية سياسية أخرى كالظلم والترف والفساد والفوضى . ولا ننسى ، بعد كل تلك الموضوعات أو الابتعادات عن النص الأفلاطوني ، ان ابن رشد يرفض نظرية المُثُل ، وينتقد المتكلمين (الذين يتوازون في « الجوامع » مع السفسطائيين في « الجمهورية ») ، ويطرح الأساطير الأفلاطونية والتمثيلات بالحس أو الحكايا والقصص ، وينبذ البرهان الأفلاطوني على

---

(١) را : جوامع . . . . ، صص ١١١ ـ ١٧٦ .
(٢) م . ع . ، ص ١٥٥ ، الخ .
(٣) م . ع . ، صص ١٣١ ـ ١٣٣ .
(٤) م . ع . ، ص ١٣٤ .
(٥) م . ع . ، صص ١٣٧ ـ ١٣٨ .

خلود النفس فلا يعطي قيمة ولا مكانة للحجج الخطابية على معاد النفس، ورأيناه يتجاوز بلا اهتمام أو بلا تقدير أقاويل أفلاطون الجدلية في مسألة العدالة[1] . الاضافات كثيرة[2] ؛ وكذلك كانت أيضاً التعديلات والحذوفات[3] . من هنا نستطيع التقرير بأن ابن رشد يتحرك فيْ محيطه وتاريخه[4] ، ويقدم النظر الفلسفي الى الانسان العربي بلا تقيّدٍ بأفلاطون أو بأرسطو[5] ، ولا بالمتكلمين والصوفيين : إنه صاحب نظَر ، أو برهان ، خاص به خصَّب الفكر الفلسفي عندنا وعندهم طيلة قرون ، حتى القرن الثامن عشر ؛ فلنتذكر ذلك : ولقد كررناه . تعلَّم ثم تجاوز ما تعلَّمه ، انتقد واستوعب ؛ وبذلك كوّن الحقل الجديد ، وقدَّم النسغَ المطوِّر والنظر الاسهامي .

---

(١) حذفنا الإحالات هنا لأنها صارت معروفة ، أو لأنها ستظهر ثقيلة . فكتاب ابن رشد يستلزم دراسة أعمق وأوسع من تقديمنا هذا .

(٢) نكتفي هنا بالالماح . وقد أشار ابن رشد (جوامع ، صص ٢٣٤ ـ ٢٣٥) الى حادثة ابن غانية ، وأمثالها كثير .

(٣) يستدعى هنا ، بَعْدُ أيضاً ، رفض ابن رشد للتعاملية الأفلاطونية مع الضعفاء والأطفال والقتل والنسل وشيوعية الأموال والأولاد .

(٤) لم تُقدَّم بعد دراسات تاريخية مقارنة للدويلات العربية المتتالية وللمدينة اليونانية (را : غْلوتْسْ ، المدينة اليونانية ، بالفرنسية) .

(٥) كان فلاسفتنا يعرفون جيداً أن أفلاطون وأرسطو كانا مسبوقَيْن بعظماء ليس فقط في اليونان بل وفي الشرق أيضاً .

القسم الثاني

١ ـ الحكمة العملية المخصصة للجمهور ، الخطاب الفاصل في طريقة التفكير والمعالجة

تبدو شخصية ابن رشد ، بتوجّهاتها وموقعها الوظيفي داخل المجتمع وفي السلطة ، مهيأةً لتقديم فكر ثاقبٍ في مجال الفعل والعلائق الاجتماعية والتنظيم . غلبت عليه الدراسة وليس الميل الى الرواية ؛ وتولى مهمات قيادية إذْ احتل مكانة متميزة في الفقهيات والأصول حيث تتجلى الروح العربية في قيادتها للجسد والفرد ، للفعل التعبّدي والعلائقي ، للتماسك الاجتماعي كما للضبط الذاتي . لقد تمثل الثقافة العربية ، وامتلك باقتدارٍ وجودةِ سيطرةٍ الفكرَ اليونانيَّ ، وأشرف على تنظيم شؤون مجتمعه ، وأصّل التنظيمات والقواعد التي تحكم سلوك الناس وعقيدتهم . هل تلك الشخصية ، بمؤهلاتها وموقعها ، حكمت بوعيٍ ضرورة الفصل بين الحكمةالعملية التي للجمهور وأهل الجدل وتلك التي لأهل البرهان ؟ بكلمةٍ أوفى بالغرض ، هل كانت مواقف ابن رشد المشدِّدة على المقال ، على المنهج ، مقالاً في الانسان ومن ثمّ في نوعي (أو الأنواع الثلاثة) حكمته (الجدلية ؛ البرهانية) ؟

٢ ـ هل يضع ابن رشد الجمهور وأهل الجدل في موقف واحد ؟

إن ابن رشد يخصص للجمهور حكمةً قوامها الشريعة ؛ والمعروف جيداً أن لتلك الحكمة (لذلك الشرع) ظاهراً وباطناً ؛ ومن هنا يجب التأويل ، وتعليم الظاهر للناس ، و . . . ؛ فالشرع يعلّم الفضيلة ، ويجنِّب الرذيلة : فهو أكمل الشرائع[١] . وهكذا يكون الى جانب هذا المقال أو الخطاب ، مقالٌ آخر منفصل مكرّس لأهل

---

(١) را : فصل المقال . . .

البرهان ويعلِّمهم عدم جواز « التكلم والجدال في مبادىء الشرائع » ؛ لأن « الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ، لأن المشيَ على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو إنسان عالم . ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلّم مبادىء الشريعة ، وأن يقلِّد فيها »[١] .

الشرائع تقصد تعليمَ الجمهور عامة[٢] ، والوحي رحمة للجمهور[٣] ؛ مما يوجب عليهم التقليد[٤] ، وعلى أهل البرهان عدم كشف كل شيء لأولئك[٥] .

هل يريد ابن رشد ، بوضوح مختلف الحدة أو بتردد ، وضع الجمهور وأهل الجدل والكلام في منزلة واحدة بعد أن خصص لكل منهما خطابه (منهجه ، مقاله الفكري) ومن ثَمَّ موقعه الاجتماعي[٦] ؟ فبعد أن فصل القول في خطاب كل منهما يرتدّ بعنفٍ على الأشاعرة، وعلى المتكلمين عموماً ، إذْ «أوقعوا الناس . . . في شنآن وتباغض وحروب ، ومزقوا الشرع ، وفرقوا الناس كل التفريق »[٧] . وبالاضافة الى ذلك فان طرق ذلك الصنف « ناقصة عن شرائط البرهان . . . ؛ بل كثير من الأصول التي بنَت عليها الأشعرية معارفَها هي سوفسطائية »[٨] . ونقد ابن رشد لطرائق الغزالي على نحو مفصل معروفة مبذولة[٩] . وكذلك فعل بالنسبة للمعتزلة إذْ زعم أنه «لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم . . . ؛ ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية »[١٠] .

---

(١) تهافت التهافت (القسم ٢ ، بشرة س. دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥) ، ص ٧٩١ ؛ را : م. ع (نشرة بيروت ، ١٩٣٠) ، ص ٥٢٧ .
(٢) م . ع . (نشرة بيروت) ، صص ٣٥٦ ، ٥٨٢ .
(٣) م . ع . ، ص ٢٥٦ .
(٤) م . ع . ، ص ٥٢٧ .
(٥) م . ع . ، صص ٣٩٦ ، ٤٢٩ . را : فصل المقال .
(٦) عن تقسيمه لأصناف الناس، را : فصل المقال ، ص ٣٠ .
(٧) و (٨) م . ع . ، ص ٣٣ . را : الكشف عن مناهج الادلة (كأنه برمته موجَّه ضد الأشعرية) .
(٩) قا : تهافت التهافت ؛ والكشف، أماكن عديدة ؛ للمثال : فصل المقال ، صص ٢٦ ـ ٢٨ .
(١٠) الكشف . . . ، صص ٦٤ ـ ٦٥ .

ماذا نستخلص ؟ أو الى ماذا يوصلنا ذلك ؟ لعلنا نصل الآن الى أن ذلك النقد للمتكلمين كان يقصد ، الى جانب الغاية المعرفيائية ، الى أن يضعهم في منزلة واحدة مع الخطابين أو أهل الجمهور ويفرض عليهم الانحصار داخل الحكمة، داخل الصناعةالعملية الشرعية . فذلك النقد لهم مزدوج الوظيفة ؛ ووظيفته العملية هي حصر المتكلمين (والصوفيين ، أيضاً) في نطاق محدَّد مستقل عن الفلسفة ، وفي منهج محدَّد (هو قياس الغائب على الشاهد) ، واحتكاماً الى حقيقة محدَّدة أو الى صدق (أو يقين) خاص بكل منهما .

هناك دليلان آخران : نستخرج الأول من « جوامع سياسة أفلاطون » ؛ ونلقى الثاني في معاملة ابن رشد للمعتزلة[١] .

قلنا أعلاه ان ابن رشد (أيضاً : الكشف ، ص ٦٤) ينكر أن تكون كتب المعتزلة قد وصلت اليه ؛ وأنكر أيضاً وصول كتاب السياسة لأرسطو[٢] . ولعل تحليلنا يميل بنا الى التشكيك في ذلك[٣] ؛ ولقد شككنا هنا في نسيج سيرة ابن رشد وفي نَسْجها . ليس ذلك فقط لأن التحري والحيرة مطلوبان ؛ ان الرغبة بالنقاش ظاهرة مَرَضية أحياناً جمة . أما هنا فالحال موعىً به ، ومن ثم فقد يسهل التخطي والإرفاع لما هو سقيم . وبعبارة تأخرت، فان ابن رشد كان كمن قصد هدم ركنٍ في الاعتزال دون تسميته . إن ظني يدفعني باتجاه أن أرى في ابن رشد محباً بتقيَّة للاعتزال ، وللتصوف أيضاً . لقد أراد أن يهدم ، أو أنه يستنكر ، مبدأ الاعتزال في المنزلة بين المنزلتين ، في القيمة الثالثة ؛ وذلك عبر مناقشته لابن سينا (الشديد القرب من

---

(١) يبدو ابن رشد ملاحقاً بمعرفةٍ كافية ثاقبة لآراء المعتزلة ، فهو يناقش أو يبسط رأيهم في كلام الله (الكشف ، ص ٨٣) ، وفي الرؤية (ص ٩٠) ، وفي التأويل (ص ٩٩) ، وفي العقاب والثواب (ص ١٣٦) ، الخ . ولا يبدو قاسياً ؛ لعله شديد القرب منهم ، او على الأقل هو اقرب الى الاعتزال منه الى الأشعرية . لكنه يود أن يلغيهما معاً ، أو أن يضعهما مع الجمهور في موقع واحد .

(٢) جوامع ، ص ١١٢ .

(٣) سبق أن استنكرنا أن يكون سبب عدم ذكر اسم ابن سينا ، عند ابن باجه ، كامناً في عدم وصول الكتب السيناوية الى بلاد «تدبير المتوحد» .

المعتزلة) في قضية تقسيم الموجودات الى ممكن على الاطلاق، والى ممكن بذاته واجب بغيره ، والى واجب بذاته[1] . يود ابن رشد أن يحصر الموجودات في اثنينية ، ويود ذلك أيضاً في أنواع المقال ، وفي أصناف الناس . يود أن يكون هناك نوعان : حكمة (فلسفة) وشريعة ؛ أما الثالثية فمبدأ مرفوض برغم وجوده العيني .

٣ ـ الحكمة العملية الرشدية والتصوف :

لا يظهر ابن رشد قاسياً على الطريقة الصوفية في المعرفة ، أو على الخطاب الصوفي . ربما يكون تَديُّنه الهاجع قائماً في تلك الأسبابية ؛ ولا يُستبعد أيضاً تأثير قابع في الطبيعة المتقشفة للموحدين[2] . وإذا صحّ تحليلنا بأن ابن رشد ميّال إلى العقيدة التومرتية ، الى الأساس أو القاع الديني للدولة الموحّدية ، سهُل تفسير ذلك التعاطف الضمني مع التصوف[3] ومع شتى الحركات المشرقية والمغربية التي ارتبطت ، بدرجاتٍ مختلفةٍ الشدة أو الوضوح ، بالاتجاهات الباطنية والعرفان . كانت قد تداخلت الفِرق الدينية ، أو المذاهب الكلامية؛ خفّ تناقضها الفكري ثم تقاربت.

ومن السويّ أن يُدرس ابن رشد ليس فقط في موضوعاته التقليدية المبذولة (العقل والايمان ، المبدأ الأول ، أزلية العالم ، الخلق او الإبداع ، الله ، السببية ، النفس) ؛ فيجب علينا أن نربطها بواقعه ، وأن ننقب في حكمته العملية ، ومقاله في الانسان والعلائق والقِيم ، وتنظيراته للدولة الموحدية وللتاريخ العربي الاسلامي[4] . ففي مجال الفعل ، في العقل العملي والحكمة العملية والعلائقية ، أبدع الفكر العربي . ولم يكن ابن رشد ، برغم إعلائه للنظر أو للبرهان ، غير مبدعٍ في ذلك

---

(١) تلك مقالة لابن رشد عنوانها : في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات . . . ؛ را : تهافت التهافت ، ق ٢ ، صص ٦٠٢ ـ ٦٠٥ .

(٢) الموحدون ، بحسب تحليلنا الذي رأيناه في مكان آخر ، لعلهم الصوفيون أي أهل التوحيد (علم التوحيد = التصوف) .

(٣) فصّلنا هذا في مكانٍ آخر .

(٤) رأينا ابن رشد يقسم التاريخ الى مدينة فاضلة (الدولة الراشدية) ثم الى نظام تيموقراطي (حكم الأغنياء) بدأ بمعاوية . . . ؛ وفي ذلك يسبق ابن خلدون ويمهّد له أيضاً في نظرات عديدة أخرى .

العقل وفي تلك الحكمة وفي كل مجال تخصص هو ـ أو نتخصص نحن الآن ـ فيه[1] .

أُشمولة

١ ـ اللجوء الى أرسطو مظهر قلنا إنه لظاهرةٍ سياسية ، أو لوعيٍ فلسفي اجتماعي معيّن محكومٍ بمواقف تاريخية . لقد أراد ابن رشد ان يعود إلى النبع توفيراً لمقصدٍ هو سياسي فلسفي ؛ أو لرغبةٍ تمثلت في وعي متوتر من جهة ، وفي دولةٍ طموحة وقلقة من جهة اخرى . مع ابن رشد نكون في لحظةٍ حرجة من التاريخ أو الوعي : كان الفعل (أو الدولة ؛ او الفرد ؛ بحسب ما أنت فيه من موقف نظري) في أزمة وأمام اضطرابات . وبذلك فقد اتى ابن رشد رداً او استجابة . كان لا بد ، للسلطة أو لذلك الوعي الثقافي الفلسفي ، من عودةٍ الى النبع تسقِط الفروق والفِرق ، وتُلغي المماحكات والاختلافات بين المتكلمين وداخل الصوفية وشتى المذاهب والدويلات . لقد كان إسقاط الفارابي وابن سينا ، أو إسقاط الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي، يوجب العودة إلى النص الأصلي ، الى الظاهر ، إلى الأول والمنطَلَق[2] . عاد ابن رشد الى أرسطو ، والى جمهورية أفلاطون ، ليس فقط ليثبت تفوقه وتحقيق ذاته ، أو لاثبات تفوق دولة الموحدين مع اسقاطٍ معنوي لأخصامها ؛ فقد كان أيضاً في تلك العودة إسقاط للفِرق ، وللدول ، وللمذاهب ، وللمتكلمين ؛ بحيث لا يبقى إلا الأصل ، الظاهر ، الأقوى أي لا يبقى الا ابن رشد أو الدولة الموحدية . وفي تفسير آخر ، فان ابن رشد كان يطلب العودة الى الوحدة عَبْر عودته الى الأصل أي حيث ظاهر الشريعة ، وعَبْر عودته الى أرسطو وأفلاطون . بتلك الأوالية وفّر وحدة الأمة ، ووحدة العقيدة ؛ فحذْفُ الفِرق (اعتبارياً ، لفظياً) يَفرض حذفَ مقالاتها . وحذْفُ مقالات الخصوم تحقيقٌ للوحدة وإلغاءٌ معنوي للخصوم والفروق: وتلك إواليةٌ

---

(١) ابن رشد مفكر إسهامي ، برغم الرأي السلبي فيه لابن سبعين (رسائل، نشرة بدوي، ص ١٣) . وكان ذلك الرأي أيضاً شائعاً عند « أهل الحقيقة » او أصحاب العرفان .

(٢) يستدعي هنا ابن حزم في دعوته (السياسية المقصد والغرض) الى الأخذ بالظاهر ، وتفسير القرآن بالقرآن . فهنا إوالية تعود للظهور عند كل دعوةٍ تغييرية .

راسخة ، ومقولة مكرَّرة ضرورية ، وأداةٌ تبريرية للاهتداء والهداية عبر التاريخ .

لقد قال ابن رشد : لا لتفسير الفارابي ، ورفع لاءاتٍ في وجه ابن سينا ، واستنكر الغزالي ، ورفض الصوفية والمذهب الطالبي والفاطمي وما حولهما ، كي يقول : أنا وحدي الذي يعرف ، أنا الفيلسوف ؛ الموحّدون هم الدولة الفاضلة[1] . وتلك حال الفلاسفة ، وحال الدول : كل يود أن يكون هو المطلق والمنطلَق ؛ وأن يمحو الآخرين ليبقى وحده أو ليبرز ويستمر .

٢ ـ ابن رشد ، في تلخيص « الجمهورية » ، **محاربٌ للظلم السياسي** ، وللتغلّب وللاستبداد في السِّيَر أو الدول . ومن الملحوظ أنه يحارب ، أو ينتقد ولا ينصر ، العائلات الحاكمة المترفة المستأثرة بالأموال والموزِّعة للثروة على مسانديها . كما أننا نلتقط تبرّمه بالاضطراب والتفسخات في المجتمع ، والترف في الدولة ؛ لقد لاحظ الحاجة لوجود الدولة القوية ، وحبّذ الاستقرار السياسي ، والفئة المحاربة العزيزة . ولعلّ هذا ما يفسر لنا أنه **معجب بالقوة** ، ويرتاب من الفوضى والتفتت : فهو داعية (عبر أفلاطون) لحسن الاعداد للحرب ، أو لتربية المجاهدين الأشداء . هذا ، برغم أنه لا يرضى ـ كحال الفارابي من قبل في تلخيصه للنواميس ـ أن يكون كأفلاطون داعيةً لتحسين النسل ، والمحافظة على عدم اختلاط الدم عند المحاربين ، ولقتل الأولاد الضعفاء والزمنى و . . .

٣ ـ مما يجب أن نتمعن فيه أيضاً وأيضاً اهتمام ابن رشد بالنشاط الفني ؛ فقد وافق على الدور التربوي للموسيقى والالحان، ولبعض من أنواع الشعر والحكايا أو التمثيل (التمثيل بالصور للمعاد ، مثلاً) . وفي جوامع سياسة أفلاطون يقرّ ابن رشد بقدرة الفن في التكوين الخُلُقي ، وبارتفاع الروح الى الخير عن طريق الجمال أو بارتباط الخير والجمال. ولعل ذلك التلخيص لجمهورية أفلاطون وفّر المناسبة لابن رشد كي يتقدم ، داخل الفكر الفلسفي العربي ، بمثابة أبرز فلاسفتنا الذين اهتموا بالتربية الفنية . فمباحثه في الجماليات [الحُشنيات] تبقى الأوسع ؛ ونادت باعطاء

---

(١) أي الدولة التي تعيد إلى عهد الراشدين ، وتسقِط الحكم التيموقراطي في التاريخ الاسلامي .

المحاربين تربية أدبية وجَمالية تضاف اليها (عند الحكّام) أخرى عملية[١] وفلسفية . أما تحليلاته لوضعية المرأة في المجتمع ، وأحكامه على طبيعتها ومكانتها المساوية للرجل من حيث الطاقات والأهلية لشتى الوظائف والصناعات ، فهل تُعاد الى سلطة أفلاطون ؟ أم الى التأثر بالفكر اليهودي (؟) أو بالفكر الأوروبي وحملاته عصر ذاك على العرب ؟ أكانت مقولة حتمية (أو طفرة) تقتضيها الحروب أَم المجتمع أَم الفكر ؟

أن ابن رشد يرتضي بموقف أفلاطون من المرأة[٢] . ولعل في هذا سنداً يضاف اليوم عند مفكرينا الذين يفتشون ، بين أكوام الإكراهات التاريخية على المرأة ، عن بصيص يُنسيهم تلك الأكوام ويكدسونه فوق « أدلتهم » على أننا كنا دائماً ننصر نساءنا وقضاياهنّ الاجتماعية . والدراسات الناقصة ، التي لا تنتقد لتستوعب ، سترى أيضاً في ابن رشد أكبر سندٍ تنظيري لها في الجماليات ؛ وفي الديموقراطية العربية ؛ وفي العدالة . ومع احتجاج المنهج التاريخي في التفسير على تلك الدراسات الناقصة ، فان ذلك المنهج يعلّمنا في الوقت عينه ، برغم ما قد يثير من الكسل والاطمئنان الباهت في تبريراته للنقائص أو للتقصير ، ان ابن رشد أحد أبرز من وعى أن الفعل السياسي والأخلاقي ينجح إن لم يَقُم على أساس الدين .

٤ ـ وفّر له تلخيصه لجمهورية أفلاطون المناخ كي ينفصل عن الفعل العربي السياسي (والأخلاقي) التبريري ، الذرائعي ، الغارق في الجزئيات من الوقائع وأكدوسات الوعظ والتقرير والبراغماتية . إن البحث في السياسة ، هنا على يد ابن رشد ، يبدو بحثاً في المجرّدات أو ، بكلمة أوفى ، في الأعميات والمبادىء الأشمل داخل النظر في الانسان والمجتمع وفي كيف يتغيران وتنقلب أحوالهما . لقد كان ابن رشد ممن شدّدوا على التغيّر والفساد ، على التقلّب والأضدادية والاختلافات .

٥ ـ أخيراً ، ان بعض عناصر الحكمة العملية التي نراها لابن رشد في

---

(١) لم يظهر لنا ابن رشد شديد الاهتمام بتعليم العلوم الطبيعية . فلعله ، على غرار أفلاطون ، ظن أن الظواهر الحسية هاربة غير باقية ، أو خادعة وليست هي من ماهية الأشياء .

(٢) ولا يخالف ابن رشد ، في بداية المجتهِد و . . . ، الفقهيات في نظريتها للمرأة . ولعل نظام الملك أحد القلائل الذين يُستدعون أيضاً في مجال النظرة الايجابية ، داخل الحكمة العملية ، لتلك المواقف الرشدية .

« الجوامع . . . » مكررة أو موضَّحة في كتبه الأخرى . ومن الواجب وضع حكمته العملية على مهادٍ فكري هو مذهبه ليس فقط في الشريعة والفلسفة[1] ، أي حيث يرى « أن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة »[2] ؛ بل وأيضاً وعلى نحو خاص مذهبه في الفعل البشري أي حيث مشكلة الارادة (الاختيار) والقَدَر[3] . ومن الملفِت ان ابن رشد ينكشف هنا لنا ، كحاله في شخصيته وفي عطائه ، في مواقفه الحياتية وفي مناقشاته للمذاهب الاسلامية (وحتى للغزالي ؛ إذْ يعود ابن رشد ويغسل قسوته على الغزالي ، يمحو ابن رشد تلك القسوة بتبرير ما رآه أغلاطاً عند الغزالي) : انه يكشف عن إوالية تقرّب ، أو تقيم التوليفة ؛ وليس الانتقائية أو التلفيقية والتوفيقية وما الى ذلك من مزالق أكثر المؤرخون اليوم من تبخيسها بلا محاكمة دقيقة . وتحليلاته هنا في مذهب الارادة والقدَر (في مشكلة الحرية) ، وتحليلاته للسببية ، من أروع ما يفتخر به العقل والفلسفة عند بحثهما لتلك القضية في جانبَيْها الماورائي والواقعي .

٦ ـ ومن القضايا العقلانية ، التي تشكّل الأسسَ النظرية لحكمة ابنِ رشد العملية ، توجد قضية المعجِز[4] . وعلينا أخيراً أن نطرح تلك الحكمة على نظرٍ لفيلسوفنا في الموجودات ، وفي الفلسفة أو الحكمة اللامحلية الصالحة للانسان عموماً . لقد قال :

«فعِلُ الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات و . . . »[5] ؛ أو : «فواجبٌ أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ، وهو المسمى برهاناً »[6] . وإذْ أنّ الموجودات هي الانسان في هذا العالم أي الانسان داخل الظواهر والأشياء

---

(١) وضع في ذلك الميدان كتباً كثيرة تنم عن انشغاله بتلك القضية التي كانت تهمّ الأمة والتديّن والوحدة في السياسة والأفكارية . را : فصل المقال ، الكشف . . . ، تهافت التهافت . بل وهناك عناوين مؤلفات له تكشف أيضاً عن ذلك المحور السياسي الفكري الهامّ في عالَمه وقضائه .

(٢) فصل المقال ، ص ٣٥ .

(٣) للمثال ، را : الكشف ، صص ١٣٤ ـ ١٤٣ .

(٤) للمثال ، را : الكشف . . . ، صص ١٢٢ ـ ١٢٧ .

(٥) للمثال ، را : فصل . . . ، ص ٩ .

(٦) م . ع . ، ص ١٠ .

والتاريخ والعلائق ، فنكون اليوم في فهم للفلسفة إيجابي إزائي نحتاجه لبناء الانسان ومستقبله وحقله .

والمقولة الثانية لابن رشد ، ولفلاسفتنا منذ الكندي ، تنصر النظرة الاسلامية للانسان الذي يعني «الناس جميعاً »[1] ؛ ومن ثم للحكمة التي مفادها « أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة . . . »[2] ، والتي منهجها المعرفي أو جهازها مفاده « أن نضرب بأيدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك : فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ؛ وإنْ كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»[3] . وهذا المعنى للمنهج يَتَتَوَّج بموقف قِيَمي أي باعطاء حكْمٍ على حكمة السابقين : « فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ؛ وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذّرنا منه ، وعَذَرناهم »[4] .

٧ ـ الدين تعبير عن الحكمة العملية الصالحة للجمهور . وهذا الدين (أو الحكمة) قد يختلف عن ذاك ؛ لكن الدينين يبقيان ، على غرار المقولة الراسخة في تراثنا الفلسفي والصوفي ، واحداً : في دعوتهما للفضائل ، في اهتمامهما بإرفاع الانسان وتعزيز سيطرته على مصيره ، في مواقفهما الجوهرية الكبرى . . . ورؤية ابن رشد ، أو الفلسفة ومنهجها البرهاني ، إنْ صدمت حكمة الدين عند اللاتين أو في الإسلام فإنما لأنها تودُّ أن تفصل بين نوعين من المقال في الانسان وفي النظر . فبذلك الفصل أرادت أن تقيم العلاقة المثلى بينهما والتمايز ، وأن يزدهر الفعل والنظر والعلائق عن طريق التحاور والتجاور للأمم ، التعاقب والتراكم للهمم ، الانفصال والاتصال للدين والفلسفة .

---

(١) خطاب معروف راسخ ؛ وقد أورد ابن رشد في فصل المقال (ص ١٥) أن النبي بُعث الى الأحمر والأسود . وقال : ان شريعتنا هذه عامة لجميع الناس (الكشف، ص ١٣٣) ، الخ .

(٢) فصل المقال ، ص ١٢ . وهذا موقف لابن رشد موجود أيضاً في « جوامع سياسة أفلاطون » ، وفي كتب له أخرى [لاحِظْ الوحدة في التفكير ، وفي الدعوة الى توحيد الفِرق والدُّول] .

(٣) فصل المقال ، ص ص ١٢ ، ١٣ .

(٤) م . ع . ، ص ١٣ .

مرجعية مقتَضبة :

ابن رشد ، بدايـة المجتهد ونهـاية المقتصـد ، بيروت ، تصـوير دار الفكـر، د.ت .

- تهافت التهافت ،نشرة دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ق ١ و ٢ ، ١٩٦٥ - ١٩٦٩ .

- جوامع سياسة أفلاطون ؛ را : روزنتال (أدناه ، بالانكليزية) .

- فصل المقال . . . ؛ الكشف عن مناهج الأدلة . مطبوعان ، في : فلسفـة ابن رشد ، القاهرة ، ط ٢ ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ .

أفلاطون، الجمهورية ؛ النواميس .

روزنتال ، جوامع ابن رشد على جمهورية أفلاطون (بالانكليزية) ، كمبرِدج، ط ٢ ، ١٩٦٦ .

الفارابي ، را : أعلاه ، الفصل الثاني .

فخري (محمد ماجد -) ، ابن رشـد . فيلسوف قـرطبة ، بيروت ، المـطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠ .

المراكشي (عبد الواحد -) ، المعجِب في . . . ، لَيْدن ، ١٨٨١ .

ROSENTHAL, Averroes' Commentary on Plato's «Republic», 1966.

الفصل الحادي عشر

نصير الدين الطوسي

الخصلة الأولى: تماسّ أولي.
الخصلة الثانية: الحكمة المدنية عند الطوسي.
الخصلة الثالثة: قطاعاً الآدابية وعلم الأخلاق.
الخصل الأخيرة المتبقية.
كلمة: الطوسي داخل الفلسفة السياسية والأخلاقية.

الخصلة الأولى

تماسٌّ أولي

١ ـ الحكمة العملية ، أقسامها الكبرى تستمر:

كما رأينا سابقاً، لم تُدرَسْ الحكمة العملية في الفلسفة العربية الإسلامية لا قبل ابن سينا ، ولا بعده وبخاصة بعد ابن خلدون وحتى عصور الاجتهاد في القرن الماضي وما قبله بقليل ، الى حد يكفي للقول بأن الموضوع صار واضحاً ومدروساً على حِدة أو بشكل مستقل . واذا كانت الحكمة العملية ، وهدفها هو الخير ، تحتل مركزاً مرموقاً عند فلاسفتنا فإنها ايضاً غنية لكن ليست منظَّمة عند الفقهاء والمتكلمين وكُتّاب المواعظ والآداب والواجبية . واستمرت محصورة الحكمةُ العملية ، وفق التقسيم المتبع عند اخوان الصفا حتى ما بعد الطوسي وابن خلدون وطاش كبري زاده ؛ بآداب **النفس** أو سياسة الذات . ثم أيضاً بالقسم الثاني وهو الحكمة المنزلية التي هي مجموعة المبادىء لحسن تدبير **المنزل** بشؤونه المتعددة وأعضائه ومنزلته داخل المجتمع . وبقيت الحكمة المدنية دراسة النظم أو أنواع **المُدُن** وبخاصة الفاضلة في بُنْيَتها ومراميها المثالية . واذا كانت الحكمة العملية ، كالحكمة النظرية اي ذلك القسم الآخر للحكمة ، ذات محتوى بقي يتكرر في معظمه وحتى في جزئياته احياناً داخل الفلسفة العربية الاسلامية فإن نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ / ١٢٧٤) هو أحد كبار ممثليها الذين تغفلهم دراساتنا التقليدية للفلسفة ظناً بأن هذه الأخيرة انطفأت بعد أن أعطت ابن سينا وابن رشد . وهكذا فنحن سنتناول أدناه قطاع الحكمة العملية بحسب فهم الطوسي له . . . ونحن نقدمه على انه عيّنة للفكر الفلسفي في القرن الثالث عشر الميلادي ، وللتراكم أو المآل الذي صارت فيه الحكمةُ بعد ذلك وحتى بداية التجربة الاجتهادية .

٢ ـ كتاب الأخلاق الناصرية[١]، وصاحبه:

هو ، في المقالة الأولى منه ، يذكِّر بكتاب تهذيب الأخلاق لمسكويه حيث النظر في النفس .

يهمنا هنا قسمه السياسي حيث ينهل من ابن سينا كثيراً ، ومن الفارابي كل شيء ؛ ويظهر في الوقت عينه اوسع منهما معاً . لقد الّف الطوسي كتابه هذا الى حاكم قهستان ناصر الدين عبد الرحيم بن ابي منصور سنة ٦٣٣هـ . وفيما بعد ، أعلن الطوسي تحولاً مذهبياً ؛ فعدّل في كتابه هذا ، وأضاف اليه القسم المتعلق برعاية الوالدين . وظل في قلاع الاسماعيليين حتى سقوطها بيد هولاكو سنة ٦٥٤هـ ، وبقي طيلة ثمانٍ وعشرين سنة مفكراً اسماعيلياً . وفي ايام هولاكو وضع جملة كتب اعتقادية منها كتاب « التجريد» ، ثم كتاب « فصول العقائد» . لعله يجب ان لا يفوتنا التذكير بأن الطوسي كان مثال العالم الانساني فقد كان منفتحاً في اتجاهه وتفكيره : جالَس العلماءَ من مختلف المذاهب ، واخذ عنهم ، وناظرهم . وقربهم اليه ، واغدق عليهم الاعطيات . وكان يستنكر التعصب المذهبي إذْ يستفاد من رسائله الى القونوي الصوفي (ت ٦٧٣) ، والكاتبي المتكلم ، وابن كمونة الفيلسوف ، وميثم البحراني ، والكواشي الشافعي (ت ٦٨٠) ، وغيرهم ، انه كان يفكر ربما كإنسان مؤمن بالعلم و « بحرية المعتقد» .

قد نتساءل: هل انغماسه في العمل السياسي أثَّر في عمله التنظيري؟ في الواقع ، لم يخرج الرجل عن كونه ابن بيئة سياسية قلقة حيث الخلافة توشك على الانهيار ، وامراء الأقاليم يستخفون بالخليفة ، والرعية يائسة من إصلاح الأمور . ولعله من غير النافع الغرق في مشكلتَيْ الطوسي اللتين أثارتا نقاشات غير خالية من المواقف المسبقة ، فنحن هنا لا نهتم بالتهم المنسوبة اليه سواء اكان ذلك في أخلاقه وتحولاته وعلائقه مع هولاكو . لكن المآخذ ودحضها يظهران لنا أن النصير (الطوسي) لم يكن

---

(١) يقول عنه طاش كبري زاده (ج ١ ، ص ٤٠٨) : إنه « كتاب لطيفٌ نافع » .

العالم المنعزِل ، ولا المفكر المنزوي . لقد اجتهد ، وأخطأ . عمل في السياسة ، وفي الادارة ؛ ونجح في وظائفه أي من حيث قيامه الحسن بالمفروض أو المطلوب من الموظف . هنا قد نستطيع استدعاء المثل الأعلى للحاكم في منظور فلاسفة العرب الذي يتطلب صفات عالية قاسية من الامام أو الرئيس . فلعلّ الطوسي اقترب من ذلك المثل الأعلى الذي قال به ونفّذه الى حدّ ما كل من : الكندي ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن باجه ، وابن رشد . بعض حكمائنا ، الفلاسفة منهم خاصة ، حكموا أو حققوا مَثَل الحكمة البشرية القاضية بتوحيد الحكيم والحاكم .

٤ ـ صُوَيْرةُ كتاب الاخلاق الناصرية ، تقسيمه للحكمة العملية

يعتبر هذا الكتاب أشمل كتابٍ يتضمن فكر الطوسي الفلسفي السياسي[١] . قسّم الطوسي كتابه ذاك الى ثلاث مقالات تناولت ميادين الحكمة العملية بأقسامها الاخلاقية ، والمنزلية ، والمدنية :

أ / **المقالة الأولى** : وهي تبحث في تهذيب الاخلاق ، وسياسة النفس وتدبيرها . وتحتوي قسمين : الأول وهو في المباديء ، وفيه الابحاث التالية : الاخلاقُ ومعرفتها ، معرفة النفس الانسانية ، قوى النفس وكمالها ، الخير والسعادة . اما القسم الثاني فهو المقاصد من علم الاخلاق ؛ وفيه الابحاث التالية : الامكانية والقدرة على تغيير الاخلاق ، شرف صناعة تهذيب الاخلاق ، الفضائل ، العدالة ، الرذائل . وفي هذه المقالة نجد الآدابية أيضاً التي أعطاها الطوسي ، فِعْلَةَ من سَبَقَه ، أهمية وامتداداً .

ب/ **المقالة الثانية** : وهي القسم الثاني من الحكمة العملية . تسمى بالحكمة

---

(١) نستطيع ان نضعه في مقابل آراء أهل المدينة الفاضلة عند الفارابي ، والشفاء (الالهيات) عند ابن سينا ، وتهذيب الاخلاق عند مسكويه ، وتدبير المتوحد عند ابن باجه ، وتلخيص جمهورية افلاطون عند ابن رشد ، وميزان العمل عند الغزالي . . .

المنزلية لأنها تبحث في تدبير المنزل . وفيها فصول هي : الحاجة الى المنازل ، سياسة الأموال والأرزاق ، تدبير شؤون اهل المنزل (المرأة) ، سياسة الأولاد ، سياسة الخدم ، ثم سياسة الوالدين[١] .

ت / **المقالة الثالثة** : هنا القسم الثالث من الحكمة العملية المسمى بالحكمة المدنية او العلم المدني الذي هو البحث في النظم السياسية (المدَنية) أو في سياسة المدن . وفيها تُبحث المواضيع التالية : سبب الحاجة الى المدن ، فضيلة المحبة ، اقسام المجتمعات واحوال المدن ، سياسة الملوك وآدابهم ، سياسة ندماء الملوك (الحاشية) . ولا ينسى الطوسي ما هو خاص بالتعاملية والآدابية اي انه يدرس الصداقة ، ومعاشرة الاصدقاء ، وكيفية التعامل مع اصناف الخلق ، وسبل النجاح في النشاطات اليومية لكل فرد وكل عمر وكل فئة(قارن : الفارابي : ، وصايا يعم نفعها . . .) . وأخيراً ، يختم الطوسي كتابه ، فِعلة الفارابي وجرياً على المألوف ، ببعض الوصايا المنسوبة إلى أفلاطون[٢] .

---

(١) قا : أقسام الحكمة المنزلية عند ابن سينا . ويظهر الطوسي في هذا الميدان شديد التوضيح ، مِكْثاراً . **فقد** وسّع الى حد بعيد ما اكتفى الفارابي وابن سينا ومسكويه بغرضه سريعاً . يذكّر بالغزالي في الميزان .

(٢) تقميش وصايا أو كلمات لحكماء قدامى (من الفرس أو الهنود أو اليونانيين والعرب، قبل الاسلام **وبعده)** قطاع من قطاعات الحكمة العملية في الحياة العربية ، امتاز بغناه والتركيز عليه . وهو قطاع متناسب **ـ كما** رأينا مراراً ـ مع العقلية الوعظية ، والثقافة الشفهية السريعة الانتشار والنفع ، والمبدأ الديني **القاضي** بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الخصلة الثانية

الحكمة المدنية عند الطوسي ونظريته في المدينة الفاضلة

هنا يكرر الطوسي ، باستيعابٍ لاخوان الصفا والفارابي وابن سينا ومسكويه ، المألوف عن نشوء المجتمع ، وطبيعة الانسان الذي هو حيوان اجتماعي بالطبع وارفع المخلوقات ، وضرورة التعاون والعيش مع جماعة كي يتأمن الاستمرار للنوع وبلوغ الكمال او السعادة . . . ونرى عند الطوسي ايضاً الأفكار الأخرى التي كَوَّنت ركائز الفكر السياسي العربِسْلامي المتفلسف : تقسيم الناس الى فئات ، تقسيم كل فئة بتَمَرْتُب وتسلسل ، وضْع كل شخص في منزلة خاصة محددة بحسب المايجب ووفقاً لقدراته . . . فلْنَدْرُسْ بعضاً من تلك الموضوعات التي ما تزال شبه مجهولة في الفكر العربي اليوم ، نظراً لأن الدراسة التاريخية لفكرنا المتفلسف كانت تغفل الطوسي .

١ ـ الحاجة الى التنظيم الاجتماعي السياسي أو الى التمدن :

يكرر نصير الدين أن كمال الانسان لاحق لنشأته ، وأن المخلوقات وجدت لصالح الانسان يستخدمها . والانسان أشرف المخلوقات ؛ وهو لا يستطيع ، بصفته انساناً ، ان يخدم الاشياء . إنه هو الجوهر وهي الأعراض[١] ، إذْ من أجله خلقت الاشياء . والانسان يحتاج الى العناصر في الكون والى مُرَكَّباتها . والأهم هنا هو أنه يحتاج الى بني جنسه ليساعدوه، فيتبادلون فيما بينهم الخدمات والمنافع . وملخص القول ان بني البشر يحتاجون الى التعاون فيما بينهم من أجل سلامة الفرد ، ومن أجل

---

(١) نصير الدين الطوسي ، أخلاق ناصري (الترجمة الانكليزية بقلم ويكنز) ، ص ١٨٨ .

حفظ النوع . ولكن عندما يخدم الناس بعضهم بعضاً ويقوم الواحد منهم بمهمة تتناسب مع طاقته ، يجب عليه ان يلتزم جانب العدالة[1] . فيعطي مقابل ما اخذ ، بعدل ومساواة ؛ اذ عندها تتأمن وسائل العيش للجميع ، ويبقى النوع ويتزايد . ينتج عن ذلك ان مختلف المهن المنبثقة عن الاحتياجات البشرية تحتاج الى تنظيم . وقد قضت الحكمة ان تختلف الطبائع والميول فتجد بذلك كل المهمات النبيلة والوضعية من يقوم بها كلٌّ بحسب استعداده وبحسب ميوله . وقضت الحكمة ان تتنوع احوال البشر في مجالات التملك والذكاء والبلادة وغيرها : اذ لو كان الناس جميعاً اغنياء لرفض بعضهم خدمة بعض . وكذلك كان يحصل ايضاً لو كانوا متساوين في الطاقات والميول . ولما كان البعض موهوباً في الادارة والتنظيم ، وغيره يتمتع بقدرة جسدية على العمل في حين يفتقر الى التمييز والذكاء ، فإنه من البديهي ان يتسخر الاقوياء بأجسادهم للأقوياء بعقولهم . فإذا قام كل بما هو ضمن نطاق قدرته تحقق تنظيم حياة الناس ؛ وهو أمر مطلوب . وهكذا يستحيل تصور وجود الناس بدون تعاون وبدون اجتماع . والاجتماع المقترن بالتعاون يسمى تمدناً .

٢ ـ الحاجة الى الرئيس والشرائع:

وكما أنَّ أهل المنزل الواحد يتعاونون فيما بينهم وفق أسلوب معاشيّ معين ، فكذلك اهل المدينة لا بد لهم من نظام معيشي خاص . ودواعي أفعال البشر مختلفة ، وتصرفاتهم محكومة بغايات : فالبعض يسعى الى اللذة ، والبعض يسعى الى الشرف والكرامة . . . وقد ثَبُتَ ان الناس لو تركوا وشأنهم لسادت فيما بينهم الفوضى والظلم ، وَلأَفْنَى قويُّهم ضعيفَهم . لهذا قضت الضرورة بوجود نوع من السلطة مهمتها منع التعديات ، واقرار الأمن وكل ما من شأنه ان يحفظ للجماعة حقوقها ويدلها على واجباتها . ولا يستطيع الانسان أن يهتدي تلقائياً الى إصلاح أموره ، فقضت العدالة الإلّهية بوجود عناصر ثلاثة هي قوام المجتمع والتنظيم :

---

(١) م . ع . ، ص ١٨٩ .

الشريعة والحكم والدينار[1] . وتدبير هذه الشؤون «التشريعية والتنفيذية والمالية» يتطلب فنوناً من السياسة تتدرج بين الكرامة والخسة ؛ وذلك بحسب ما يكون الحاكم ملكاً ، أو قائداً غالباً ، أو غوغائياً ، أو حكيماً ملهماً . والحكم يقتضي العناية بتصرفات الناس القولية والفعلية ، كما يقتضي رعاية الشؤون العقلية والفكرية . وبالطبع لا يستطيع أحد القيام بأيّ من هَذَيْن الأمرين بدون رجاحة في التمييز ، وفضل في المعرفة ؛ لأن مثل هذا الامتياز في القدرتَيْن الفكرية والعلمية إنْ لم يستند الى ميزة خصوصية كان مدعاة للمنازعة والمخالفة . وبقولٍ آخر ، فإن وضع الشرائع ومعرفة تأويلها وتطبيقها يحتاج الى شخص متميز عن الآخرين بالهام إلٰهي . فيضطرون الى طاعته واتباعه . مثل هذا الشخص يسمى بتعبير الاقدمين « صاحب الناموس» ؛ وشريعته هي الناموس الإلٰهي . والحكماء المسلمون يسمونه صاحب الشريعة .

يحتاج الناس الى مدبّر في كل وقت ، لأنه ان زال زال معه النظام الذي هو سر استمرار النوع البشري . والمدبر يحفظ « الناموس» ، ويقود الناس الى الالتزام به ؛ وله ولايةُ التصرف في جزئيات الناموس بحسب ما تقتضيه المصلحة الآنية الوقتية . ان صاحب كل صناعة يعمل على رفع شأن صناعته بصرف النظر عن نذالتها او نبالتها ؛ ولكن اصحاب الصناعة العقلية همهم تقييم الصناعات الأخرى من حيث هي صالحة او طالحة ، خيرة او شريرة ؛ ولهذا تسْمو صناعتهم على بقية الصناعات من حيث أنها تدور حول العلم الإلٰهي[2] .

٣ ـ ضرورة التعاون لبلوغ الكمال :

يحتاج كل فرد في المجتمع الى الآخرين من بني جنسه لبقائه ، ولبلوغ الكمال . ولهذا يتعين على كل فرد أن يتمزج مع القوم ، وأن يتضامن معهم . ويتم التمازج والتضامن بفضل الوعي للأمور المؤدية الى النظام وتلك المؤدية الى الفساد .

---

(١) الطوسي ، م . ع . ، ص ١٩١ .

(٢) م . ع . ، ص ١٩٢ .

يدخل هذا الوعيُ ضمن نطاق العلم المسمى بسياسة المدن أو **العلم السياسي** . وبحكم ان الجميع يعيشون في المجتمع فإنه لذلك يتعين عليهم دَرْسُ هذا العلم حتى يستطيع المجتمع بلوغ الكمال اي درجة الفضيلة المطلقة . وكما الطبيب الماهر يعالج البدن فيشفيه ، كذلك مدبّر المدينة يستطيع حفظ صحة المدينة حتى يبلغ بها حالة الاعتدال الحق .

٤ ـ العلم المدني :

ثمرة هذا العلم هي جلب الخير ، وطرد الشر . وهذا العلم يهتم بالفرد في منزله ، ثم في مجتمعه ، ثم في العالم الأوسع . لأن الفرد عضو في المنزل ؛ ومواطن في البلدة التي هي مجموع منازل ؛ ثم في الوطن الذي هو مجموع بلدان ؛ ثم في العالم الأوسع الذي هو مجموع أوطان . والمنزل له رأس ، والحي او القرية لهما زعيم ، وكذا المدينة ، والدولة ؛ وهكذا هكذا حتى يصل الأمر الى رأس الرؤوس الذي هو مدبر الكون او الملك باطلاق[1] الذي ينظر الى العالم كما ينظر رب المنزل الى عائلته . وفي المجتمع الكبير يتمثل الأفراد بشخص مطلق الطاعة هو القدوة من حيث انه يراعي ، وبآن واحد ، مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة الصغرى فالكبرى فالجميع . والتجمعات لها ثلاثة اشكال :

أ/ شكل الجزء بالنسبة الى الكل ، كالبيت من المدينة . ب/شكل التناظر او التعادل كالمدن فيما بينها والأمم تجاه بعضها البعض . ت / شكل التبعية كتبعية القرى الى ام القرى او الحاضرة . وفي هذه الاشكال الثلاثة يتم التعاون والتضامن عن طريق تبادل الخدمات والمنافع (قا : الفارابي ، آراء اهل المدينة الفاضلة) .

٥ ـ استحالة العيش خارج المجتمع:

لما كان الاجتماع هو اساس فضيلة التعاون والتآلف فإن المعتزلين تنقصهم هذه

---

(١) الطوسي ، ص ١٩٤ .

الفضيلة ، لأنهم يعيشون بفضل المجتمع ويكتسبون من خيراته دون ان يقدموا مقابلاً لما يأخذون . بيد أنه يوجد من يعتبر التوحد والتفرد فضيلة : فهناك مثلاً جماعات اعتكفت في الصوامع ، او في رؤوس الجبال ، ابتعاداً عن العالم . وهناك جماعات اخرى يقعدون عن العمل بانتظار مساعدة الآخرين لهم ، ويسمون هذا تبتلاً . وهناك جماعات مهاجرة لا تستقر أبداً تحمل بيوتها معها وترحل، وهؤلاء لا يقيمون علاقات وطيدة مع احد حتى فيما بينهم . هذه الجماعات تستعمل الارزاق التي توفرها الجماعات المتضامنة المتعاونة دون بدل او عوض : انهم يأكلون قوتهم ، ويرتدون ملابسهم ، مبتعدين عن كل تنظيم من شأنه ان يخدم النوع البشري . وقد يحدث ان لا يرتكب هؤلاء رذائل كامنة في نفوسهم بالقوة إذْ البعضُ يَظن فيهم العفة ، وبالتالي الفضيلة . وهذا ظن خاطىء ، لأن **العفة** الحقة ليست في الترك والتخلي ، بل في الالتزام بالحدود الواجبة في كل شيء اي تجنب **الافراط والتفريط** . وكذلك **العدالة** لا تكون بعدم الجور على اناس لا وجود لهم ، بل تعني التعامل وفقاً لمبدأ الانصاف . فإذا كان الفرد لا يخالط الناس فكيف يعدل ؟ واذا لم يتعرض للخطر فكيف يمارس **الشجاعة** ؟ وان لم يَرَ الشكل الحسن المرغوب فكيف يمارس العفة . . . الخ ؟[1] .

٦ ـ المحبة قوام الترابط الاجتماعي ، دور التآلف في الحياة الاجتماعية:

لا يستطيع أحد بلوغ الكمال بمفرده. ولهذا فهناك حاجة إلى التآلف الذي هو سجية في الناس الاسوياء ، وهو ما يسمى بالمحبة . والمحبة تَفْضُل العدالة من حيث أن المحبة تقوم على تآلف طبيعي ؛ أما العدالة فهي ضرورة للاجتماع المصطنع . والمصطنع هو كالقشرة بالنسبة الى اللب ، وهو تقليد . في حين أن الطبيعي أصل . والعدالة تتولد من ضياع المحبة ، لأن المحبة ان انتشرت بين الناس

(١) يذكّر مذهب الطوسي في الاخلاق بمذهب الفارابي ، ابن سينا ؛ وبمسكويه بشكل خاص ؛ وبالغزالي .

انتفت الحاجة الى العدالة . ولهذا تكون فضيلة المحبة فوق فضيلة العدالة .

وبالغَ نفرٌ من الحكماء في مدح المحبة[1] فقالوا إنها سبب تنظيم الوجود ، وإنها تَسْري على كل الموجودات فتجاذب وتتآلف . والمحبة تكون طبيعية غريزية ، وتكون إرادية عقلانية . ومثال الأولى محبة الام لولدها ؛ أما المحبة الارادية فهي أنواع اربعة : أ/ سريعة الانعقاد سريعة الانحلال . ب/ بطيئة الانعقاد سريعة الانحلال . ت / سريعة الانعقاد بطيئة الانحلال . ث / بطيئة الانعقاد بطيئة الانحلال . والموانسة ، اي التآلف بين الناس ، هي من خصائص البشر . وكمال النوع البشري يقوم في كمال هذه الخاصية . إن التآلف الاجتماعي هذا ضرورة ، والعقل يقضي باعتبار التآلف الاجتماعي فضيلة شريفة وسامية . والشرائع ايضاً جاءت تدعو البشر الى التآلف فيما بينهم حتى يستمروا ، وتبقى الجماعات .

٧ ـ أقسام المجتمعات ، أنواع المدن :

يقيم الطوسي المجتمع على نظرة للفرد : إن أفعال الناس تنقسم الى خيرة وشريرة واذن فالمجتمعات تكون كذلك . إذْ توجد مجتمعات تقوم على الخير ، ومجتمعات تقوم على الشر . والمجتمعات الأولى تسمى المدن الفاضلة ؛ أما الثانية فتسمى المدن الشريرة . والمدينة الفاضلة لها نوع واحد فقط لأن الحق بعيد عن التعدد ، ولأن الطريق الى الحق واحد لا يتعدد . اما المدن الشريرة فلها انواع كثيرة ، إنما يمكن تقسيمها الى ثلاثة انماط بحسب دخول القوة العقلانية في تصرفاتها : فالمدينة التي لا يترابط افرادها الا بالقوتَيْن الشهوانية والعدوانية دون القوة العقلانية تسمى المدينة **الجاهلة** . أما المدينة **الفاسقة** فهي التي يعرف أفرادها أنَّ استعمال القوة العقلانية خير ، ولكن تغلب على تصرفاتهم قوتا الشهوة والعدوان . وهناك

---

(١) قا : دور وأنواع المحبة عند مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، صص ١٢٥ ـ ١٢٨ ؛ قا : أرسطو ، الاخلاق (ت . ع . ، اسحق بن حنين) ، المقالة ٨ و ٩ ، صص ٢٧٢ والمابعد (الصداقة والمحبة معا ؛ هما واحد في الترجمات الانكليزية لكلمة « فيليا » اليونانية .

المدينة **الضالة** التي أَلْبَسَت الرذيلةَ مظاهر الفضيلة ، وأعطت للقوى غير العقلانية مظهر القوة العقلانية واقتنعت بهذا الضلال . ولكل نمط من هذه الأنماط فروع ، مثلما مَرّ .

٨ ـ المدينة الفاضلة ، أصحاب العقول الكاملة :

المدينة الفاضلة هي اجتماع قوم على اكتساب الخير وطرد الشر . ويتشارك اهل المدينة الفاضلة في الآراء والافعال . واتفاقهم في الرأي يعني أنَّ قناعتهم ، فيما يتعلق بنشأة الانسان ومنتهاه وما بينهما من أحوال ، تتَّفق مع الحق . وكذلك فإن اتفاقهم في الافعال يعني اجماعهم على رأي واحد من أجل الوصول الى الكمال . ورغم اختلاف الافراد ، واختلاف الأحوال ، فغاية افعالهم واحدة . ولما كانت قوة التمييز لم تخلق متساوية عند الافراد ، فإن ذلك يوجب التنظيم . وهكذا فإننا نجد في المرتبة العليا ذوي العقول الكاملة والفطرة السليمة والعادات المستقيمة . فهم المخصَّصون بتأييد إلٰهيّ وارشادٍ رباني ؛ وقد تكفل ربهم بهدايتهم وهيأهم لمعرفة المبدأ والمعاد ، ولمعرفة صدور الخلق عن المبدأ الأول : إنهم الذين أوتوا عقلاً كاملاً ؛ وعددهم قليل .

٩ ـ إدراك المبدأ والمعاد وما بينهما ، من آراء اهل المدينة الفاضلة:

إن للنفس الانسانية قوى بها تدرك المحسوسات والروحانيات . ومعرفة المبدأ والمعاد هي من خصوصيات النفس النبيلة الصافية ؛ وهذه النفس السامية لا توجد الا في افاضل الحكماء . وصاحب الناموس المكلف بالسير بالجماعة نحو كمالها قادرٌ على أن يوصِل كل فرد الى كماله ، بقدر استطاعته ، عملاً بالقاعدة : علّموا الناس على قدر عقولهم ، ولأنه من غير الممكن زيادة طاقة الانسان فوق ما فُطر عليه ، أو فوق ما كسبه . والحكيم يستعمل القياس البرهاني ، واحياناً يستعمل الاساليب الشرعية والرمزية بحيث يهدي الى الصواب كل شخص بمقدار بصيرته . . . وقدرة كل جماعة ، وكل فرد ، للوصول الى الكمال تختلف . ولكنَّ اتّباع الفاضل الأول ،

مدبر مدينة الفضلاء ، والاقتداء به يَقيهم التعاند والتنابذ حتى وان بدوا متخالفين في الطبائع والقدرات . هنا نقول ان اختلاف الملل والمذاهب بين الناس يشبه الاختلاف بين الأطعمة المتعددة او الألبسة : تختلف بالنوع واللون ، وتتفق في الغاية .

١٠ ـ رئيس المدينة الفاضلة ، وظائفه :

إن رئيس هذه المدينة هو القدوة لأهلها جميعهم . وهو الملك الاعظم ، ورئيس الرؤساء . يعين لكل طائفة مكانها ، وينظم السلطات والصناعات بحيث تكون كل فئة مرؤوسة لغيرها ورئيسة لمن هم دونها . ولكل فرد فيها منزلته ، من العلة الأولى الى المعلول الأخير . تلك هي السُّنَّة الالٰهية . وإنْ انحرف اهل المدينة عن اتّباع اوامر مدبرها ، تغلبت فيهم القوة الغضبية على القوة العقلية . وان لم يهتدوا الى الرئيس راح كل منهم يدعي الرئاسة لنفسه . وأهل المدينة الفاضلة وان تفرقوا في اقاصي العالم متفقون بالحقيقة ، لان قلوبهم متوجهة نحو **هدف واحد** . وأيا كان حاكم المدينة الفاضلة فان حُكم الحكام جميعا يبقى كانه حكم رجل واحد ، لانهم جميعا ينظرون الى غاية واحدة هي السعادة القصوى ، ويتوجهون نحو شأن واحد هو المعاد الحقيقي . ولهذا فحكم كل منهم يُكمّل حكم سابقه ، بحيث لو انوجد اللاحق محل السابق لما تغير شيء لان طريق العقل واحد عند الجميع .

١١ ـ أركان المدينة الفاضلة ، البنية العامة والطبقات :

يُقسم أهل المدينة الفاضلة الى خمسة أصناف او جماعات هي : جماعةُ **الأفاضل** ، وهم **الحكماء** الكاملون . ثم جماعة **الخطباء** والبلغاء وما شاكلهم من ذوي الالسن . ثم جماعة اهل **العلم** من حساب وهندسة وطب ونجوم . ثم جماعة **الحرب** والمدافعة ، وهم جماعةُ المجاهَدة . واخيرا جماعة أهل **التموين** ، وهم التجار وأهل الصنائع[(١)]. لقد تدجَّنت هنا، وبشكلٍ صار مألوفاً، آراءٌ كانت معروفة التقسيم عند افلاطون وقبله (في مصر وغيرها ، بحسب ما يورد أرسطو في «السياسة») .

---

(١) را : الطوسي ، الأخلاق الناصرية ، ص ٢١٦ .

١٢ ـ الرياسةالعظمى في المدينة الفاضلة :

للرئـاسة في المـدينة الفـاضلة أربعـة أوضـاع : أ / وضـع الملك المـطلق ، ويشترط فيه ان يكون كامـل الحكمة ، كـامل العقـل قوي الاقنـاع والتخيل ، حسن القيادة ، وفي الحروب شجاعاً . وتسمى رياسته بـالريـاسة الحكيمـة . ب / عندمـا يكون هناك ملك ظاهر تجتمع فيه هذه الخصال يكون هو الحاكم المطلق ، فـان لم تجتمع هذه الخصـال في واحد وتـوفرت في اربعـة اشخاص حكمـوا بالتعـاون [١] ، ويسمى حكمهم **رياسة الأفاضل** . ت / اذا لم يتوفر وجود واحد من هـذَيْن النوعين فانه يصلح أنْ يتولى الرئاسة الرئيس الموجود شرط ان يكون متمتعا بالشروط المطلوبة اعلاه ، وشرط ان تمكنه قوة تمييزه وادراكه من تطبيق السنة بكفاءة ؛ ورئاسته تسمى **رئاسة السُّنَّة** . ث / واذا انعدم وجود أمثال الحكام السابقين واجتمعت شرائط الحكم في اشخاص متعددين ، فان عليهم ان يتعاونوا فيما بينهم من اجـل قيادة المـدينة ؛ وتسمى رئاستهم **رئاسة أصحاب السُّنة** [٢] .

١٣ ـ أهداف المدن الفاضلة و الناقصة:

تهدف المدينة الفاضلة ، مثلما سبق ، الى تحقيق كمال الانسان ، والسير بـه نحو سعادته في الدنيـا والاخرة . بعكس المـدينة النـاقصة التي هي مـدينة التغلّب ، وغرضها استبعاد الانسان والسير به بنحو الشقاء الأبدي . والامام أو الحاكم الفاضل يتمسك بالعدالة ، ويعامل الرعية كما يعامل الاصدقاء ؛ أما الحاكم الناقص فيجـور ويستبد ، ويعامل الناس كالعبيد ، ويملأ المدينة بالشرور ، ويعُتبر خادمَ الشهوات .

١٤ ـ خصائص الرئيس الفاضل:

يرى الطوسي ان خصال طالب الملك يجب ان تكون : طيبُ الأصل (الحسَب

---

(١) قا : الفارابي ، آراء أهل . . . ، صص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٢) الطوسي ، صص ٢١٦ ـ ٢١٧ .

الرفيع) ، علوّ الهمة ، وسِدادُ الرأي ، وتمام العزيمة ، والصبر على الشدائد ، والقناعة والرضى ثم توفر الاعوان الصالحين[1] . والتفصيل هنا لن يكون اكثر من تكرار للرأي الاسلامي المعروف ، وذي التنوعات اللاعديدة ، عند الفلاسفة والكلاميين واللدنيين وشتى من كَمْلَن الرئيس (البطل) في الغابر والمعاصر. ومن المبذول جداً أن نستذكر هنا ما هو عربي المذاق واسلامي اللون : الحسب الرفيع ، الفصاحة أو ما حولها من مظاهر وبريق .

١٥ ـ العدالة وضرورة اتقان الصنعة والتفرغ لواحدة منها:

تقضي العدالة بان يبقى كل في مقامه ، فلا يتجاوزه . ولا يجوز ان يعمل رجل واحد في عدة صنائع . لأن الطبائع لها خصوصياتها ، وليست كل طبيعة معدة لأي عمل أو مهنة. ثم لأن صاحب الصنعة يصبح ، بعد فترة ، متمكناً من أصول مهنته . حتى اذا انتقل الى مهن اخرى ضاعت كلها ، وبعدت عن الكمال أو صعب عليه اتقان كل منها . واخيراً ، لا يسمح بالانتقال لأن لبعض الصناعات وقتا مخصصا ، ولا يمكن تنفيذها بعد فوات هذا الوقت. وعلى هذا ، ان حدث ان شغلت صناعتان نفس الوقت ، فان على صاحب الصنعة ان يؤخر احداهما على الأخرى . واذا كان هناك شخص يعرف صناعتين او ثلاثاً ، فعليه ان يعمل في انبلها واهمها[2] . والمبدأ هنا هو انه اذا انصرف كل فرد الى ما يتقن امكن التعاون ، وتحسنت النتائج ، وانتفى الضرر داخل المدينة . وذاك رأي يقوله الفارابي ، وابن سينا ؛ وأفلاطون . في المدينة الفاضلة يوجد اشخاص مفتقرون الى الفضيلة ، بحيث يشبه وجودهم وجود الآلات . ومع ذلك فهم موضوع اهتمام الأفاضل . وهم قد يصلون الى الكمال ، ان كان استعدادهم ممكنا ؛ والا عوملوا كالبهائم . في هذا المجال نجد الطوسي يبتعد عن

---

(١) م . ع . ، ص ٢٢٠ . قا : الفارابي ، آراء . . . ، صص ٢٠٥ ـ ٢٠٧ . كلاهما يغرق في كَمْلَنَة البطل .

(٢) الطوسي ، ص ٢١٧ .

افلاطون الذي دعا الى معاملة معروفة لبعض الناس في جمهوريته ؛ ويبـدو الطوسي هنا قريباً من ابن سينا (أو على الأعم من النظرية الـدينية الاسـلامية) في التعـاملية والآدابية حيال المواطن الضعيف والمعاق والمجنون والطفل. فقد رفض فلاسفتنا آراء كثيـرة لأفلاطـون ، وللفكر الأرسـطوي أيضـاً ، في مجـال النسـل ومعـاملة الـدولـة للهامشيين والعجزة والزّمنى .

الخصلة الثالثة
قطاعا الآدابية وعلم الأخلاق

١ ـ الآدابية ، الأخلاق :

عالج الطوسي موضوع الآدابية في كتب متعددة أبرزها كتاب الأخلاق المحتشَمية ، وكتاب الأخلاق الناصرية ؛ وغيرهما . وفي هذه الكتب عالج مواضيع كثيرة تتعلق باخلاقيات الانسان تجاه نفسه ، ثم تجاه الحكام . وبحث في الصداقة ، وآداب المعاشرة أو في التعاملية العامة حيال كل الناس وكل الفئات والنشاطات والاعمار . كما لم يُغفل الوصايا ، والحِكَم المنسوبة الى الفلاسفة الاقدمين من هنود ، وفرس ، واغريق . . . وكذلك فانه عالج بحنكةٍ مبدأ « **الأمر المعروف والنهي عن المنكر** » كمبدأٍ شائك لان حسن المعاشرة الاجتماعية يقضي بنوع من النفاق الاجتماعي، في حين أن «الأمر بالمعروف» يتعارض أحياناً مع الشائع بل ينافي ذلك إذْ يقتضي الجرأة على الناس والتدخل في حريتهم وتصرفاتهم وعلائقهم .

يكشف التدبر السريع لعناوين فصول الأخلاق المحتشمية عن النظرة الفلسفية في تراثنا الى ميدان الأخلاق [الخُلُقيات] . فقد تكون ذلك الميدان مستقلاً (وبدون معاداة) عن الشرع ، قريباً من الفعل الفلسفي ، موالِفاً ، ومنسَّقاً انتظم في مَصهر مُمَذهِبٍ . ومن السويّ ، والمعروف ، أن الإوالية التي نظّمت هنا ، وقادت وشادت ، هي هي ما نجده في دنيا الفعل السياسي ، وفي عالم المعيار والمحكات . اننا نجد ، في مواد الأخلاق المحتشمية[1] ، المضمون للنسق الاسلامي في علم

(١) من تلك المواد هناك على سبيل الشاهد : النفاق ، التكبر ، الشكر ، الصبر ، ذم الدنيا ، آفات الحرص والطمع ، الخيانة ، الصمت، الانقطاع إلى اللّه . . . ؛ ثم الأمثال والشواهد والآداب والمواعظ ؛ =

الأخلاق ومباحث القيم [أكسيولوجيا] . لم يكن ذلك العلم تحت وصاية الفكر اليوناني ؛ ولم يكن عند فلاسفتنا مجرد تنويع أو توضيحات للشرع أو لأجموعات المحمودات والمرذولات في مضمار الفقه وما حوله .

٢ ـ آداب معاشرة الملوك ، التعاملية بين شتى الفئات :

ان للملوك آداباً مرسومة ، رغم أنهم يتمتعون بالقدرة . قلنا إن الفكر العربسلامي قد اكثر من تقديم النصائح للملوك ، ومن تخصيص الكتب لنصيحة الملك : لكنه بقي في ذلك المجال فكراً مثالياً، ووعظياً أو منبريّاً يهتم بالعموميات وما هو غائم اكثر مما ينصبّ على التحليل ومعاينة الواقع . وذاك ما فعله الطوسي ، أيضا وأيضاً ، في بعض الفصول من الأخلاق الناصرية : فقد رسم آداباً لأَتْباع الملوك أو للحاشية ؛ وكرر النصح ، والدعوة الى الحذر في التعاملية مع أهل السلطة . . . وهكذا نلقاه يكتب في **مرايا الأمراء** واصفاً الطرائق الفضلى في المنادمة ، والمؤاكلة ، والتحية . . . بالاضافة الى ذلك نلقى عند الطوسي أيضاً ما كتبه الفارابي في « وصايا يعم نَفْعُها . . . » (كتاب السياسة) حول التزام الحيطة واللباقة وسائر قواعد السلوك التي تؤمِّن للفرد النجاح في علائقه مع الأدنى والأرفع ومن هم من فئته الاجتماعية[1] .

٣ ـ قطاع الأقوالية ، الحِكَم وجوامع الكَلِم والوعاظة :

يخصص الطوسي ، في الأخلاق المحتشمية ، آخر فصلين [بابَين ، بحسب مصطلحه الخاص] ليورد فيهما ، تطبيقاً للمبدأ المنوالي [النمطي ، الغِراري] في

= الحكايات والنوادر والنكات والنصائح . أما كتاب الأخلاق الناصرية فهو كتاب في علم الأخلاق المتأغرق ؛ أو هو مشربٌ بالألوان اليونانية الفاقعة . يذكّرنا بميزان الغزالي .

(١) وفي هذا المجال يورد الطوسي آرائيته المتأخلِقة في معاشرة الأصدقاء، وشبه الأصدقاء، والأعداء؛ وفي اللياقات ، والرسوم، والينبغيات العلائقية . ولا جديد في ذلك ؛ إنما تبرز هنا بجلاء الحالة المستقرة الراكنة التي صارت اليها على يد الطوسي ميادين الحكمة العملية والتي كانت قد أخذت تنقفل على ذاتها وتستهلك لحمها الخاص .

الحكمة العملية ، المواعظ المليئة والحَسَنة التعبير . كما يكدّس الوصايا والأمثال والشواهد ، ثم حكايا قصيرة مكثَّفة معبِّرة وللاعتبار ، وبعض النوادر والنكات .

وتعكس تلك الميادين الفرعية للحكمة العملية ، التي سبق أن قرأناها ، المألوف المتَّبَع : صياغة سلسة منمقة لتجربة واقعية مريرة، أو لخبرة مؤلمة تزهيدية ، تعلّم التحملَ والتجمّلَ أو تعزز النظر المتشائم واللون القاتم ومن ثم رياضة النفس على المكاره والابتعاد عن المذموم والمفرح[1] .

---

(١) وعلى غرار الكندي ، أو ابن سينا وسكويه ، يخصص الطوسي (الأخلاق الناصرية ، ص ٣٣٧) مساحة موموقة لدفع الأحزان والغمّ [قا : مذهب الاصطبار في الفكر الأخلاقي العربي] .

الخصَل الأخيرة المتبقية

لن نفصِّل هنا في الميادين المتبقية ؛ فما يسرده الطوسي لا يقدم الجديد أو النظرة الأعمق[1] . تُظهر تلك الميادين استقرار النظر ، وترسُّخ المبادىء والشكليات وتكرار الجزئيات والدقائق . فما يقوله النصير في ميدان الحكمة المنزلية ، على سبيل المثال ، إعادة عرض لما يقوله ابن سينا في كتاب السياسة[2] عن تدبير العلائق العائلية بانضباط ونجاح وباتجاهٍ نحو الخير والخلاص للانسان ؛ وعن سياسة الانسان لنفسه بالتعرف عليها ، وإصلاح عيوبها ، كي تسعد وتنجح في سياسة القوت والمنزل والزوجة والولد[3] والخدم والوالدين والأقرباء .

الطوسي داخل الفلسفة السياسية والأخلاقية

من المعروف أن الطوسي وضع كتباً كثيرة في الفنون المعروفة آنذاك ، وأن سمعته كعالم هي الأطغى في سيرته ونشاطاته . وفي المجال السياسي فقد كتب وانغمس . كتب باتجاهين هما : الاتجاه المتفلسف أي المهتم بالمدينة الفاضلة وأنواع مضاداتها ؛ والاتجاه الثاني الذي انصبّ على مشكلة الخلافة أو النبوة والامامة (في كتابه « تجريد الاعتقاد » ، مثلاً) . وفي ذينك القطاعين من الفكر السياسي العام

---

(١) را : أعلاه ، الباب الثاني .

(٢) يشير الطوسي (الأخلاق الناصرية ، ص ١٥٥ . قا : ملاحظة المترجِم ، ص ٣٠٤ ، رقم ١٥٤٢) الى كتاب السياسة للشيخ الرئيس . هنا تأكيد على نسبة ذلك الكتاب لابن سينا ، برغم ان الشك اصلاً في نسبة ذلك الكتاب متسرع .

(٣) را : التربويات وعلم نفس الولد في الذات العربية ، صص ٢٦١ ـ ٢٧٠ .

اتصف كاتبنا بالتجميع والتنظيم ؛ فقد راكم معلومات استقاها من سابقيه ، ثم قدمها لعصره فكانت الأوسع والأقرب الى الفكر المُمَنْهج والنظر الشمّال . ويظهر ، في عمله على إشكالية الفهم الاسلامي للسلطة ، مهتماً بالتوقف عند نظرة واحدة يتعصب لها ، ويبررها وكأنَّ اهتمامه بتحليل الوقائع ودراسة الوعي السياسي التاريخي يكتفي بالتلميح .

١ ـ منزلة الطوسي بين المفكرين الإسلاميين :

بعد هذا العرض السريع لفكر الطوسي في الحكمة العملية ، لا بد من كلمة حول موقعه العام في الفكر الاسلامي السياسي . من المألوف أن يوضع الطوسي بين ابن سينا والغزالي والرازي . كان الفخر الرازي في القرن الثاني عشر يوازي الغزالي في تملكه للفلسفة وعلم الكلام ؛ بل تخطى الرازيُّ الغزاليَّ في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا غدا الفصل بينهما من بعد شبه متعذر . وربما كان كتابه « المباحث المشرقية» نظرة خاصة أو حلقة في سلسلة الفلسفة المشرقية التي نبه عليها ابن سينا في « الاشارات والتنبيهات » ، والتي سيرتبط بها الطوسي . والشرح الذي يضارع شرح الرازي على كتاب الاشارات وضعه نصير الدين الطوسي ؛ تأكيداً على تلك الصلات بالفلسفة السيناوية المشرقية .

٢ ـ استمرارية فكر الطوسي ، الفلسفة العربية الاسلامية بعد ابن سينا :

لا شك في ان الحقبة التي ابتدأت بالطوسي خصبة ومديدة . وحكمنا هذا يناقض الرأي القائل بان الطوسي هو آخر الفلاسفة ، في الشرق الاسلامي ، بعد الغزالي ، إذْ في الحقبة التي تلت الطوسي برزت اسماء امثال : العلامة الحلي (ت ١٣٢٦) ، والفضل الكاشاني (القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي) ، وابن عربي (٦٣٨/ هـ ١٢٣٠ م) . . . ومن لقاء مدرسة ابن عربي بمدرسة نجم كبري[١] قامت نهضة كبرى في الفلسفة الصوفية . ثم كان سعد الدين

---

(١) نجم الدين كبري (١١٤٥ ـ ١٢٢٦) متصوف مشهور ، وصاحب المدرسة الكبروية . قتل في دفاعه عن =

حموية أو الحموي (ت ٦٥٠ هـ / ١٢٧٢ م) الذي هو تلميذ نجم كبري ومن أتباع ابن عربي أبرز وجه صوفي متفلسِف . أما علاء الدولة السمناني (ت هـ / ١٣٣٦ م) فكان واحداً من أبرز أساتذة التأويل الباطني . كما سيلتقي في شخص صدر الدين القونوي (ت ١٢٧٤) تفاعل ابن عربي والنصير الطوسي . وبعدها يأتي دورحيدر الآملي (القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي) ليبذل جهداً كبيراً من أجل تقريب التشيع والتصوف .

ومن الأسماء البارزة في هذه الحقبة رجب البرسي (٧٧٤ هـ / ١٧٣٢) ، وشاه نعمة الله ولي (ت ٨٣٤ هـ / ١٤٣١ م) ، وبعض تلاميذ ابن عربي أمثال : زين الدين تركي اصفهاني (٨٣٠ / ١٤٢٧) ، ومحمد بن أبي جمهور الاحسائي (ت ٩٠١/١٤٩٥)، ومحمد عبد الرزاق اللاهِجي (٩١٨/١٥٠٦). وبعد هؤلاء تأتي حقبة النهضة الصوفية ، ومدرسة اصفهان مع المير داماد (١٠٤١ / ١٦٣١) والملاصدر الشيرازي (١٠٥٠ / ١٦٤٠) . . . لقد كان الفكر العربي المتفلسف يحرك في الغرب (عبر الرشدية اللاتينية) وفي الشرق (عبر نوع من التفلسف المتدين أو التدين المتفلسف) .

٣ ـ موضع الطوسي بين فلاسفة الفكر السياسي المحض :

من الواضح أن الطوسي المتفلسف لم يكن الا تتويجاً للتيار الذي مَرَّ بين علم الكلام[1] من جهة أولى ، والفلسفة من جهة ثانية ، والتصوف من جهة ثالثة . والتيار السياسي الاجتماعي المتفلسف يبدأ بالفارابي ، مرورا بابن سينا ، فالغزالي (ولم ننسَ منبعه : اخوان الصفا) ، فالفخر الرازي . ويذكر هنا آخرون : الايجي ، الدواني ؛ ثم أصحاب المدرسة الاجتهادية (التجربة الثانية) في الحكمة العملية العربية .

= خوارزم ضد المغول . تعتبر مؤلفاته ممثلة للحركة الفلسفية في القرن الثالث عشر .

(١) يقول ابن خلدون (المقدمة ، ص ١٠٥١) إن نصير الدين الطوسي هو من أصحاب الكلام الذي يعوّل « على نهايته في الإصابة » . وقد وضعه أيضاً فيما بعد في منزلة رفيعة ، داخل الفلسفة وعلم الكلام ، طاش كبري زاده ، ج ١ ، ٣١٨ ـ ٣١٩ ، ٤٠٨ .

الفصل الثاني عشر

محافظةُ العقل العملي على المتشابِه والموحِّد في الفعل والنظر والمعيار

استمر العقل العملي العربي، في فترة ما قبل التجربة الاجتهادية، يبحث عن الخير في الفعل والعلائق والسلطة أو عن «الفوز بالدارَيْن» في «العلم والعمل والعبادة». وبقيت أفهوماته النمطيةُ محرِّكةً وتتحرك في مجتمعاتٍ ذاتية التغذّي، وفي فضاءٍ سياسي اجتماعي هو بغير ضراميةٍ فعالة وبلا رَضّات وأزمات.

ستُلحَظ هنا أيضاً، إذ ستبقى، وحدة العقلَيْن العملي (إرادة الإنسان) والنظري. ذلك في الفلسفة النظرانية: تقسيمُ النفس، تَمَرْتُبُ العالم االسماوي أو الكائنات المفارقة، علاقة العقل بالقوى الأدنى «الخادمة» له، الكائن الأسمى والوجود، خلق الفعل البشري أي إرادته المحدَّدة وحريته المحدودة (نظرية الكسب). وذلك أيضاً في الفضاء السياسي الاجتماعي: طبقاتُ المجتمع، تمرتب العالَم الأرضي والكائنات والجماعة، علاقةُ الرئيس الحاكم بالقوة السياسية الاجتماعية وانعدام المساواة ، العلائق الأفقية، كسْبُ المعاش (وليس امتلاكه بحرية)، الخ. الحتمية والتمرتب المتسلسل والانصياع، المقولات الموجودة في عالميّ الغيب والشهادة أو في الأذهان وفي الأعيان، ستصطدم بالتيار الخلدوني في خضَّة صادمة. لكن ذلك التيار لم يلق كثير تعمّقٍ حتى جاءت التجربتين: الاجتهادية والمجاهِدة.

القسم الأول

استمرار وتكديس

١ ـ حكماء آخرون :

يجسِّد حكماءُ أمةٍ رؤيتها للواقع ، وطرائقَها في المعالجة وفي التغيير والقيم ، وطموحاتها لتكوين الانسان كما يجب أن يكـون . كـثرةُ الحكمـاء دليلٌ على رقيّ ، وعلى مسعىً واعٍ وتاريخيّ عند الانسان باتجاه الانتصار على القواهر والمخـاوف . وقد عرف تـاريخ الثقـافة العـربية حكمـاءَ عديـدين انتصروا لـلانسان المغلوب أمـام المصائب والمآسي ، وطالبوا بأن نكون أقوياء مجابِهين للغمّ والهمّ ، متقبِّلين للواقع بصلابةٍ كي نستطيـع الارتفاع فـوقه والاستمـرار في الرضى عن الحيـاة والذات . لم نلتقِ ، في الفصول السابقة ، بجميع الحكماء الذين صاغوا رؤيتهم في الحياة الفردية الحكيمة ، وفي كيف يجب أن تكون التعاملية بين الناس ، وفي الطريقة المثلى التي يجب أن تكـون عليها السلطة ، وفي العـلائقية المتـزنة (أي التي تحتـرم الكـرامـة الشخصية والحرية والعقل عند الانسان) الواجب قيامها بين الالوهيـة والأنوسـة . إنّ سلسلةً طويلةً من حكمائنا لم تلقَ في فصولنا هنا ما يتوجَّب على المؤرِّخ من مسؤولية تجاهها : فهناك صوفيون ، وشعراء ، وكاتبون ، وعدداً نزراً ونادراً جداً من الحكّام ، وكثرةً من الذين طمحوا للسلطة بلا جدوى . ومعظم الذين ينتسبون الى الحكمـة ، ولم نُشِر اليهم في عملنا هذا ، هم من كتّاب الطبقات : طبقات كذا أو كذا من هذه الفرقة أو تلك ؛ ويُذكر أيضاً آخرون عديدون ممّن كتب التعليقات ، وكرَّر المعروفات الموروثات بلا تدبُّرٍ للتاريخ والوقائع المتغيرة .

ممن كان يجب الاشارة اليهم حكماء القرنين اللذَيْن يقعان بين التجربة العربية الأولى في الحكمة، أو في صياغة الفعل والعلائق والقيم، والتجربة الثانية التي، كما صار مكرَّراً ، نبعث من عوامل داخلية انفتاحية لا يستهان بها وبلغت التوتر في الفترة التي سبقت التحدي الأوروبي ثم في ردّها وتفاعلها مع ذلك التحدي المتشعِّب . وفي جميع الأحوال ، لا بدّ من إلماعةٍ إلى آخرين تبادلوا التأثّر والتأثير :

أ / يُذكر هنا **فخر الدين الرازي** (٦٠٦٥ / ١٢١٠) الذي يكرّر ، في الحكمة العملية ، الرواسخ والمألوفات حول نشوء المجتمع ، وضرورة التعاملية ، و . . . ، و . . . ، ووجوب « شرائع لئلا يَظلم [الناس] بعضهم بعضاً »[(١)] . ولذلك فلا بد من النبي ؛ هنا نلقى مقولات ابن سينا ، وحتى مصطلحاته . فمثلاً : « لا بد من وجود هذا الشخص الذي به نظام العالم » . . .[(٢)] والذي تكون له خصال محدَّدة . . . والمعبِّر هنا أن الرازي هذا ، وعلى غرار ابن سينا ، وعد بأن يكتب بحثاً مفرداً في السياسة والأخلاق[(٣)] ؛ لكنهما لم يحققا الوعد . كما أنه من المعبِّر أيضاً أن الرازي يفتخر هنا بأن ابن سينا يعترض في كتاب الانصاف على أرسطو في بعض الأمور[(٤)] .

ب / قبله كان **ابن حزم** (ت ٤٥٦) يستحق كرسياً كبيراً داخل مجموعة الحكماء العرب ولا سيما من انصبّ على ما أسميناه **الحكمة المقارنة** (المِلَل والنِّحل) الذين كان منهم : صاعد ، القفطي، ابن أبي أصيبعة ، ابن النديم ، الشهرستاني . . . يُشار هنا إلى تفكير ابن حزم في مجال الأخلاق ، أي حيث نلقى

---

(١) فخر الدين الرازي ، المباحث المشرقية في علم الإلّهيات والطبيعيات (حيدرأباد ، ١٣٤٣) ، الباب الرابع .

(٢) م . ع . ، صص ٥٢٣ ـ ٥٢٤ .

(٣) م . ع . ، ج ١ ، ص ٩.

(٤) م . ع . ، ج ٢ ، ص ٤٨٠ . را : المطالب العالية من العلم الإلّهي ، بيروت ، ٥ مج ، دار الكتاب العربي ، تحقيق أحمد ح . السقا .

كتابه في الأخلاق والفعل الخُلُقي[1] ؛ كما يُذكر أيضاً كتابه المفقود، كتاب السياسة ، الـذي أورد منه نقـولاً قليلة ابن رضـوان . الا أن أشهـر مـا يهمنـا هنـا هـو نـظرتـه « الكلاسيكية » إلى اصلاح النفس الذي هو غرض الشريعة معاً والفلسفة . فاصلاح النفس هو ، بكلمة دقيقة، السياسة العملية أي : السياسة الذاتية (أخلاق النفس) ، والسياسة المنزلية ، وسياسة الرعية (صلاح العَالَم) . وذلك كله في حلقات متداخلة ومتمرتبة بارتفاع مستمر من الانسان الدهمائي حتى الألوهية . فهنا يقول ابن حـزم : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلّمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس » .

ويكون إصلاح النفس « بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في **المعاد** ، وحسن السياسة للمنزل والرعية »[2] .

ذلك المقصود (أو المعنى ، الـغرض) لاصلاح النفس هو هو غرض الفلسفة ؛ وهـو أيضاً غـرض الشريعـة . وذاك ، بحسب تأكيـد ابن حزم ، لا خـلاف فيـه بين الفلاسفة ، وعلماء الشريعةِ . الأهمّ ، في دراستنا هنا ، هو أنّنا نلاقي في ابن حزم ما اتُّفِق عليه بوضوح مختلف الحدّة حول غرض الشريعة أي الحكمـة العملية وغـرض الفلسفة . فالاجماع هنا شبـه عام حـول اعتبار الحكمـة العملية إصـلاحية مُصْلِحـة للنفس ، وللعـائلة ، وللمجتمع . ولتحقيق ذلـك المقصود كـانوا يـرغِّبون بـالتزهيـد والاقتداء بالصالحين القدامى ، بالانصياع وكبت الأهواء وبالاصطبار .

ث/ ابـن خلدون وابـن الأزرق : لاحظ ابن خـلدون (ت ١٤٠٦/٨٠٨) أن « العلوم الحِكْمية الفلسفية» هي علوم «يهتدي إليها الإنسان بطبيعة فكره». أما العلوم التي لا تشترك فيها كـل الأمم ، أي العلوم النقلية المستنـدة إلى الخبر عن الـواضع الشرعي ، فهي علوم خاصة بالملة الإسلامية . ومن الثابت أن نؤكد اليوم ما قاله قديماً ابن خلدون: لقد نجح العرب ، أو المسلمون عموماً ، في علومهم الخاصة (النقلية)

---

(١) را : ابن حزم ، كتاب الأخلاق ، والسِّيَر ، بيروت، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، ١٩٦١ .
(٢) كا . ع . ، الفِصَل في المِلَل . . . ، ج ١ ، ص ٩٤.

وبلغوا بها مستوى رفيعاً . ثم ان حكماءنا ، في السياسة العملية المثلَّثة الأنواع ، التقوا بما قدَّمه في ذلك المجال عينه حكماء قَدِموا من أمم شتى لان الجميع هنا اهتدوا إلى تلك الحكمة بطبيعة فكرهم أي لأنّ الفكر البشري واحدٌ أو متشابهٌ تقريباً في الردّ على مشكلات الانسان وفي البحث عن الحقيقة .

حاكم ابن خلدون الحكمة العملية التي ترسخت في مجتمعاته وتاريخه . وبفكره النقدي التاريخي تعقَّب قطاعات تلك الحكمة : التربويات ، الكلاميات ، التفسير والتصوف . . . وعزّز الثقة بالعقل الذي ينغرس في الوجود والتاريخ ، وبالنظر الذي يحلل الوقائع ثم يقدِّم التفسير ويصوغ القوانين . ونظريته في عجز العقل البشري حيال ميدان الماورائيات مارسها بالفعل فتوجَّه بدراساته إلى المجتمع والعمران والتاريخ ، إلى السلطة وأنماط العيش وشتى الظواهر الاقتصادية والثقافية .

لم يكن عقله الحارث في الواقع والظواهر معادياً للحكمة الاستنجاحية ، ولا خاصم المواقف الاستنفاعية محتجاً بالوصايا والمثاليات الوعظية[1] . لكأنّه رأى أن ذلك العقلَ هو منتوج المجتمع ، ووليد ظواهر وتاريخ وتراكمٍ معرفي . كما انه نظَّر ، أو صاغ مباديء أعمية ، ليس لمدينةٍ فاضلة خيالية ولا لسياسة شرعية محمَّلة بالأماني والاسقاطات والمثالية[2] . لقد رفض تلك التصورات اللاواقعية القائمة على الوصايا والهرب من القائم أو تغطيته . فمثلاً أبرز ابن خلدون الفكر الاقتصادي المرتبط بالمجتمع والممارسة : هنا تجاوز «دراسات» أبي يوسف والماوردي ؛ وتمثل كتب الحسبة ، والأعمال التاريخية للطبري واليعقوبي والمسعودي ؛ ولم تكن تقلقلات الماوردي بفقهياته وأدبياته التكديسية التكويمية أكثر من سلَّم استعمله ابن خلدون ثم حاول تخطيه .

---

(١) نقْد ابن خلدون لكتاب الطرطوشي كاشف للأخذ الخلدوني للقطاع الوعظي المملوء ، بحسب رأيه السديد ، بالاستطرادات والنقل أو التكرارات .

(٢) برغم منهج ابن خلدون الواقعي أو رؤيته التاريخية فهو كتب أيضاً في « آداب في السياسة والمُلك » (المقدمة ، ٥٤١ ـ ٥٥٤) .

إلَّا أنّ المقال الأشملي النفاذ لابن خلدون في **المعاش**[1] يقترب من أن يكون نظراً في قوانين اقتصادية . ففي ذلك المجال يقدِّم النشاط الاقتصادي بمثابة ظاهرة اجتماعية ، ويربط العامل الاقتصادي بالأرض وبالانتاج والانسان ، ويدرس الفعل الانتاجي بتفرعاته وميادينه وحتى بأخلاقيته ، وينبه إلى الصراع بين أنماط من العيش والوجود والانتاج[2] . ورؤيته في الاستخلاف ، وفي نشوء المجتمع ، وفي عوامل تأسيس العمران وأنماطه ومصيره أو مساره ، وفي دور التاريخ والتراكم ، وفي السلطة ان لم نقُل في « الدُّول » ضمن السياق العربي الاسلامي ، تشكل رؤية ملخِّصة للعقل العملي العربي المتمثل بعطاءاته في الأخلاق والعلائق والفعل التاريخي العمراني . إنها رؤية ذلك العقل ، ممثلاً بابن خلدون ، الى منتوجات ذلك العقل عينه بأنواعها وأحوالها ومآلها .

أما ابن الأزرق (٨٩٦/ ١٤٩٠) فكان إعادةَ انتاجٍ لتيار ابن خلدون[3] في معالجة المجتمع وتدبّر العمران العربي الإسلامي وتاريخه . فهنا نلتقط الخطاب الخلدوني والأفهومات الخلدونية في قطاعات الحكمة العملية أو العلوم الحكمية : الأمر بالمعروف أو الرأي في الثورات ، الفعل الإنساني (بمنظورٍ أشعريّ) ، العقل الذي ينجح فقط في المجال العملي والذي يعجز أو يقع في الظن حين ننصِّبه للنظر في الفلسفة والمغيَّبات والأمور النظرية الصرفة ، علم الكلام من حيث هو غير ضروري واضطر إليه السلف ، عدم جواز التميز بين الحَسَن والقبيح (في مجال الخير والحق والجمال) باللجوء إلى الاستدلال بالمنطق أو بالعقل . . . وهكذا فإن التيار العمراني ، برغم تطبيقه لأحكام العقل أو للدراسة الواقعية المنهج في قطاع، يبقى في دراسته للفعل مفضِّلاً الاستقالة من موقعه ومنهجه . لكأنّ ذلك التيار خاف من

---

(١) المقدمة (بيروت ، مكتبة المدرسة ودار الكتاب . . . ، ط ٣ ، ١٩٦٧ ، صص ٦٧٨ ـ ٧٦٨ .

(٢) تكثر الدراسات الراهنة التي تسقط على ابن خلدون مصطلحات تؤوب إلى الحضارة الغربية وسياقها التاريخي . وبالمقابل تزداد طنطنة الذين يرفضون ذلك متذرّعين بجهاز مفاهيمي عربي إسلامي مقفل ولا يخضع للمنهج المقارن .

(٣) عن ابن الأزرق ، را : زيعور ، التربية وعلم نفس الولد . . . ، صص ٢٨٣ ـ ٢٩٥ .

الاستمرار أو من المضيّ في المنهج حتى آخر الشوط، فمال إلى الركون أو إلى البقاء في حظيرة الاطمئنان . وهكذا فهو عقلاني صرف في ميدان ؛ وهو مترجرج بين الأشعرية والاعتزال في آخر ؛ وهو أشعري صرف في ثالث ؛ وشبه اعتزالي في رابع أي في شؤون العلم التطبيقي ، في علوم العمران ، في العلوم العملية أو في الحكمة العملية وعقلها . وفي نطاق العقل النظري فان تيارنا هذا يبقى منتهضاً من مفاهيم ركنية تؤوب إلى الشرع . ولعلّ ذلك أقدر تمثيل للعقل العربي ، وأفصح تعبير عن التوجّه العام لذلك العقل والتفكير [را : العقليمانية والعقلانية المحضة] .

ج/ أهداف الحكمة العملية عند طاش كبري زادة : تُبدي لنا قراءةُ موضوع الحكمة العملية عند طاشْ كُبْري زادة (ت ٩٦٨ / ١٥٦١) ، في كتابه «مفتاح السعادة. . . »[1] ، أن تلك الحكمة تبحث في **أعمال** الإنسان بغية إخضاعها **لمعايير أخلاقية** ونجاحية ومن ثمت لتسديد تلك الأعمال أو ترشيدها بحيث تحقق للإنسان **الفوز في الدنيا والآخرة** أي ، بتعبير أقرب للمصطلحات الراهنة ، تحقيق الفضيلة معاً والسعادة في الفرد والأسرة والوطن . وبكلمات أوفى فإن الحكمة العملية هي ، كما ترسخت في التراث وبحسب ما يقدمها كاتبنا « التركي » ، دراسة الأعمال بهدف جعل الحال أفضل ؛ وذلك في الفرد والعائلة والدولة . فهنا دراسة لما هو عمل ، واستخراج ما يُنقّح العمل أو يوجّهه « لدوام الانس والائتلاف » أي لغايةٍ عملية هي جَعْلُ الحال متلائماً مع المصائب والقلق في الوجود البشري . هدف الحكمة العملية إنقاذي ؛ لم يتغير .

وتشعيبات الحكمة العملية هناهي : علم الأخلاق الذي يدرس الإنسان وحده في سلوكاته الفاضلة والمذمومة أو الذي هو « علم يُعرف منه أنواع الفضائل . . . » (ص ٤٠٥) . والشعبة الثانية هي علم تدبير المنزل ؛ وهو علم منافعه « عظيمة لا تخفى على أحد حتى العوامّ ، لأن حاصله انتظام أحوال الإنسان في منزله ليتمكن

---

(١) طاشْ كُبْري زادة ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، ج ١ (مراجعة وتحقيق بكري وأبو النور ، القاهرة ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٨) ، صص ٤٠٣ ـ ٤١٥ .

بذلك من رعاية الحقوق الواجبة بينه وبين الأشخاص المذكورة . . .ويتفرغ باعتدالها وانتظامها على كسب السعادة العاجلة والآجلة » (م.ع. ، ص ٤٠٧)[1] . ثم هناك علم السياسة العامة ؛ أما الشعبة الرابعة فتحوي : علم آداب الملوك ، علم آداب الوزارة ، علم الاحتساب ، علم قَودِ العساكر والجيوش .

ح/ تُظهِر لنا تقميشاتُ حاجي خليفة (ت ١٦٥٧) حول الفعل السياسي الحر أو علم الأخلاق المحض ان النظر في القيم وفي السلطة وفي الإنسان، عند العرب كما في شتى الأمم الإسلامية ، لم يكن بحالٍ مختلفٍ عن حاله عند فقهائنا الأوائل ومن إليهم من حكماء ومتفلسفين وكلاميين . فقد قدّم حاجي خليفة ما يُبرز ذلك الترسّخ أو الثبات ، والنظر التسليمي الواثق بكفاءة القديم والمؤسَّس والقائم . لا نجد تجديداً بل تسجيلاً ، ولا تحليلاً بل وصفاً ، ولا تعميقاً للما كان بل تكديساً للما يجب[2] ، ولا تفريقاً أو إظهار اختلافات وصراعات ومتناقضات بل توفيقاً وتجميعاً وإقامة التوحيد والضمّ . فحتى القرن السابع عشر لم يكن هناك تشديد على التفريق والتعدّد والمتميز ؛ ولم يكن قطاع العقلانية المحضة معزّزاً . باختصار ، يلاحَظ بلا صعوبة أنّ المرغوب كان إخضاع المحكومين ، وبث الانصياع والتشابه ، وتغذية النرجسية الجماعية والنزعات إلى قمع المختلِف والصراع والمغايِر داخل الكل أو الجماعة .

خ/ ويُظهر لنا العمل المعجمي الضخم الذي أداه التهانوي في القرن ١٢هـ/١٨م أن حكمتنا العملية لم تكن بعد قد استوعبت جديداً ، ولا سلخت عنها بالياً أو قديماً غير تحريكي . فقد أبقى التهانوي ، ذلك الممثِّل الكبير للثقافة العربية النمطية ، على التقسيمات المعهودة للحكمة ، وعلى التشعبات عينها للحكمة العملية . كأنه ما يزال يقرأ ابن سينا ؛ إذْ كرّر وإنْ نَسَّقَ أو نظَّمَ . لقد بقي الحكيم ، كما نراه في كشاف إصطلاحات الفنون ، يتخيل للمدينة الفاضلة وللرئيس الامام

---

(١) يعتبر المؤلِّف أن أشهر كتاب في هذا العلم هو كتاب بروسن (بريسون) .

(٢) حاجي خليفة ، كشف الظنون . . . (ط ١ ، ١٣١٠هـ)، ج ١، ص ١١ ؛ ص ٢٧٠ .

فضائل فائقة وقدرات ووظائف . ولا يُلحظ أنَّ الحاكم صار يهتم بـالأمة ، وبـطرائق مجابهة الصعاب الواقعية ؛ كما أنّ المحكومين كانوا لا يوضعون في صراع أو مغايرة حيال الحاكمين ؛ وكان الفرد لا يؤخذ ككائن قائمٍ بذاته ومتمتعٍ بحريته وشخصيتـه المستقلة المتميـزة تجـاه الآخـر وضمن الجمـاعـة . الاستمـراريـة هي الأطغى ، والتجانس هو المسيطِر ، والتشابه هو المقصود الأسنى المرغوب فيه ؛ كحال المصاب بهجاسٍ استحواذي .

القسم الثاني
توليفة

١ ـ كلمة ارتدادية ملخِّصة :

ما **هي الحكمة** ؟ هنا مشكلة الحكمة ؛ والجواب هو عينه مشكلة حِكْمية ومشكلة فلسفية . لم نلتقط لها تعريفاً واحداً جمعَ ومنَعَ . ليس لصعوبةٍ فقط ؛ بل وأيضاً لأننا حصرنا الدراسة بتعقبِ الجانب السياسي والأخلاقي (السياسَخْلاقي) ، والنزعات الواقعية ، والترابطِ بين الوعي والعيش . بسبب ذلك ، ونتيجة لذلك ، ظهر تاريخ الحكمة تاريخاً للفكر ؛ وتاريخاً للعقل العربي ؛ وتدبُّراً متبصِّراً **في المنهجية الكبرى التي جابه بها** ذلك العقلُ مشكلاتِ الوجود وشبكاتِ القيم ، والتي انتهض عليها **وأشاد طرائقه في التكييف** مع اللقمة والسلطة والطبيعة .

رأيناها حكمةً نشأت في **مجتمع متطور** ؛ وتطورت مرتبطة بايديولوجيةٍ ، وبالعملِ المنتِجِ للّقمة ، وبالنظر في العلائق ، وبالبحث عن التوكيد الذاتي للشخصية . وقد استقلت تلك الحكمة ، إلى حد بارز جداً ، عن الارتباط الميكانيكي بالوقائع والعمل والقاعدة المادية . ومع استقلالها ذاك كانت تزداد رغبة بأن تعيد انتاج ذاتها ، وتستهلك منتوجها أو تحافظ على تقليديتها وخصائصها الأخرى التي تُخضِع الفردَ ، وتربُط بالشكليات والمسبَقات ، وتبرِّر القواهر والعواهر والشادات على جرح الانسان .

لم نلتقِ أعلاه بكل قطاعات الحكمةِ العملية أو بالمباحث التي أعادها الأسلاف

إلى « العقل العملي » أي حيث الأخلاق والسياسة والاجتماعيات . فمثلاً ، لم نَدْرس هنا الطِّلابة (أدب السامع والمتكلم ، التربويات) ، ولا آداب الفتوى والاستفتاء ، ولا آداب المناظرة . لقد رأينا في الجزء السابق[1] ان تلك الآداب تقوم على إوالية ، التقينا بها هنا بوضوح وفي كل مرة وميدان ، قوامها البحثُ عن الحد الأوسط . فالعقل هنا ، كحالِهِ في القطاع العقليماني تقريباً ، لا ينغرس في الوقائع وتحليل الظواهر والبحث عن قوانين[2] . إنه يستنبِط ، يُسقِط ، يبرِّر ؛ ويفتش عن « **الحقيقة** » إنتهاضاً من إواليات ناقصة قلنا مراراً إنها تسويغية أو إنسحابية أو فاترة ؛ لفظانية تارة ، ووهمية أو هوامية وتخيّلية تارات كثيرة . كما التقينا ، في الجزء السابق عينه ، خصائص أخرى لذلك العقل أهمها : تشديده على التوحيد والضمّ ، التركيز على المتشابه والمتتابع ، دعوته الملحاحة الهُجاسية إلى الالتفاف حول الثوابت والرواسخ المستقرة والانصياعات . . .[3] .

٢ ـ البنية والعناصر للحكمة العملية ، وحدة الحِكْمِتين النظرية والعملية:

بعد التقسيمات ، حيث التحليل والتوزيع إلى فروع ، تأتي الآن مرحلة توليف ذلك ثم محاكمته . نبدأ بالتأكيد على **الوحدة العضوية** ، وعلى البنية العامة الكلّيانية ، للميادين أو للأجزاء المتداخلة والتي تأخذ شخصيتها من الهيكل الأَجْمَعي والصياغة الكُبْرَوية للحكمة . ثم نؤكد على أن التقسيمَ ذو دافعية هي **تسهيل الالتقاط** وتعجيل الظَّفر : أي الشرح (التفسير) ، ثم الفهم في قبضة واحدة أجمعيةٍ للمتفرِّق والمشتَّت والمتعدِّد .

هل توزيع الحكمة العملية إلى عقليماني ، وعقلاني ، وعلائقي تنظيمي ،

---

(١) التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٥ .

(٢) قا : طرائقية ابن الهيثم في البحث والتحليل ، في : المناظر ، المقدمة .

(٣) ومن السويّ تماماً أن نفسِّر (بدون الوقوع في التسويغ والاقتبالية الكسولة) تلك الأواليات بوقائع تاريخية كانت تفرض ذلك أو تنميه وتتغذى به .

وإلهامي ، عملٌ حكيم ؟ وهل البحث داخل كل من تلك القطاعات عن الخالد ، **عن** الخاص بالإنسان ، عن « الكوني » (بحسب مصطلح راهن) ، **تبصّرٌ ناجح** ؟ وهل « الحكمة الخالدة » ، التي تدبَّرها مسكويه مستخرجاً إياها من النظر العائد إلى الإنسان لا إلى إنسان ، ما تزال تقدِّم ضوءاً **لفهم حكمتنا الراهنة** ، ولرسم الحكمة المستقبلية ، ولقراءةِ رؤيتنا الى الوجود والقيم والطرائق ؟ وهل إن تعقبنا للمنمَّط ولانتقال المهارات وللأنا الأعلى الجماعي اتبع المنهج السليم ؟ هذا ، ولا سيما أننا قلنا إن حكمتنا المنوالية غذّت [وحَرَّكتها] إواليات التكيف الناقصة أكثر مما كانت تهيء ، لا سيما في فترات اللاإستقرار وعند الانجراح وفي حالات الفتور ، لأوالية التحدّي . كأنَّ إنبناء الشخصية الاقتحامية ، والأنا المتحدّي ، والتوجهات اللاإعتمادية ، غير موفور دائماً وباستمرار في حكمةٍ رأيناها ، في تحليلنا وتعقُّبنا لبنيتها المتطورة والتاريخية ، تلجأ للتبرير والتسويغ أكثر مما تحلل بحرية ؛ وتحترم شخصاً أكثر مما تحترم الأشخاص ؛ وتلوم أكثر مما تُبرِز المسؤوليةَ الفردية ؛ وتستعمل القياس أو المماثلة وتكديس الأدلة والأمائر والآثار أكثر مما تتعقب الراهن وتخضعه للتفسير بقوانين تاريخيةٍ تقر بالانسان وبقدرة عقله وشعوره بالمسؤولية .

لا جواب على كل تلك التساؤلات ، واللماذات التي تنجم عنها . نكتفي بالرد على مشكلة لعلها ممثِّلة أو ملخِّصة هي : لماذا كان قطاع العقليمانية هو المسيطِر ؟ لماذا طغى ذلك النوع من النظر بحيث حجب سائر القطاعات الأخرى أو أعاق النظر المنزَّه الحر المحض ؟ من السهل هنا اللجوء إلى العوامل المادية ، أو إلى الأوضاع والشروط وشتى ما يندرج تحت اسم التفسير التاريخي **لظاهرة من الظواهر** . **فذلك** التفسير يقدم الأسباب ، وينير الوعي ، ويُعلّم النقد ؛ ويدعو إلى الاستيعاب والتجاوز . لكنه تفسير ، برغم أن عملنا هنا يقرّ بأهميته وبضرورة استعماله ، يخفف التوتر . إنه يُبلسم الجرح النرجسي ، ويمنح طمأنينةً يجب الحذرُ منها أو الوعيُ بالكسل الذي تُحدِثه .

٣ ـ مانويات أخرى ، ثنائيات إحتمالية للتصنيف :

كـان من الممكن أن نقسمها ، في خـطوطٍ كُبْرَويـة ، إلى **حكمة مستعبِـدة** ؛ وقطاع آخر حر إنعتاقي يحترم الجميع وحقوق الفرد التي نستطيع اليوم ، مثلما مر ، أن نستخرجها بِسرعة (ووفق منطق القياس والمماثلة والبحث عن الحد الأوسط) من شواهد وآيـات وأمائـر ومأثـوراتٍ وأحاديثيـة . وكان يستسـاغ تفريعهـا إلى غُصْنَيْن : **الوعظي** ، أي حيث الـوصف والإخبار والمبـاشَرية والخطابيـة و . . . ، و . . . ، وشتى ما **يصقل الأنا** ويطوّعـه عن طريق السـرد والأخبار ونقـل السمعيات وتكـديس التوجهات التقليدانية ؛ وإلى **غصنٍ تحليلي** ، أي حيث الاقتحام (وعدم الاستسلام) والتمحور حول الشخصية : فهنا نتوجه إلى **عقل العميل** ، وإلى وعيه ؛ وننتهض من الثقة بقدرته ؛ ونعزز شعورَه بالمسؤولية وبقدرته الشخصية على إعادة بناء ذاته وتطوير القيم والمعاني . وفي أساس هذا التفريع الاثنيني تهجع كامنةً ثنائيةُ الواقعيِّ والمثالي ثم ما يربط بينهما أو ما هو ذهابيابي مستمر بين ذينك القطبين : بين مـا يشد بـاتجاه تفويق السماء ومطلقيتها في تكوين الحكمة وبين الرؤية التي تبحث عن حوار الأرض مع السماء والتناقل والتفاعل بينهما[١] .

يـدفع الهـوس المانـوي إلى الوقـوع في ازدواجية أخـرى للحكمة العمليـة : الحكمة التي تعزز التقليدي ، والماضوي ، والخوالد أو ما هـو شمّال جمّـاع منّاع ؛ والحكمة التي تنقّب ، **وتؤمن بالزمان** وبتعدد الأصقاع والتجارب والهمم[٢] . النوعان كانا معاً .

لقد فضلنا التقسيم إلى عقلاني محض ، وعقلاني متدين . لكن الثنائية هنا غير مستوعِبة : لا تكفي ، ولا تفي . فأدخلنا القطاع الثالث (التنظيم الخُلُقي للعلائق) الـذي هو كمـا سلف **غير تـاريخي ووصّاف وتبـريري** . لكن هـذا يرتـد ، أو سهل الارتداد ، إلى العقليمانية . فهل ينفع ، نتيجة لذلك ، إدخال غصنٍ آخر أو بـديلٍ

---

(١) فصّلنا ذلك في : اللاوعي الثقافي والصحة الثقافية في القطاع الراهن من الذات العربية .

(٢) قا : مسكويه ، تجارب الأمم ، تحقيق أمدْروزْ ، ٣ مج ، القاهرة ، ١٩١٤ ـ ١٩١٦ .

يحمل اسم **القطاع الأخلاقي أو السياسَخْلاقي** ؟ وهذا أيضاً ميدان تحكمه ، في أسحقيته ، العقلانية الايمانية . بعدئذٍ يبقى قطاع أخير يخرج عن التاريخ والعقل والعقليمانية : إنه حيز عريض يحتوش العرفانيات والهرمسيات والنورانيات وما إلى ذلك من شعشعانية وطنطناتٍ أخرى تلتقي كلها على بساط اسمه السلطة اللَّدُنية ، والفعل الالهامي ، والعلائق التنويمية ، والاستسلام اللاواعي للآخر ، والتخلي اللذيذ الهوسي عن الذات والحس النقدي ، والاستقالة من الوعي والارادة ، والتأثر الأول والأكبر بالإيحاء .

والتقسيم الذي يلوح لنا على أنه الأقرب إلى موضوعنا هو الذي ينتهض من موضوعنا : من الإنسان ، من أنماط الشخصية (اعتمادية أو ابتكارية) ، من العقل ، من أنواع الفعل البشري ، من أنواع الأوالية التكييفية . . . ونتيجة لذلك ، أو بسبب ذلك ، فالفعل الحكمي إما **تقليدي**[1] ؛ وإما **عقلاني** (نستغني هنا عن وصفه أو توضيحه ؛ فلا لزوم للقول : العقلانية المحضة أو ما إلى ذلك) ؛ وإما **إلهامي** (كرامتي ، بحسب المصطلح الذي استعملناه في : قطاع البطولة والنرجسية . . .) . تكون الانفعالات والعواطف موعىً بها ، ومُفَكْرنة أو مبرَّرة ومسوَّغة كي تحارَبَ أو تُنفى ، في القطاع التقليدي . وتكون خاضعة للعقل ، وقسماً منه أو مكوّناً من مكوِّناته ، في قطاع العقلانية [المحضة] . أما في الفعل (أو العلاقة ، أو السلطة) الإلهامية فإن تلك العواطف تكون هي التي تقود بغياب مطلق للوعي والارادة والمنطق المناقِش الباحِث .

ونقترب هنا من منهجية أخرى، من طريقةٍ مقاربةٍ، لنأخذ حكمتنا في وحدات مترابطة عضوية حية : هناك **القطاع الخَبَري** ، حيث نجد الفقيه والمحدّث والحكمة الشعبية في ركيزة رئيسية من ركائزها . ثم **القطاع الخِبْرَوي** : وهنا يوجد الفعل السابق ؛ ومعه أيضاً الآدابية أي أعرض قطاع من الحكمة العربية المنوالية وحيث تنظم العلائق بشكل أفقي وتسطيحي وشكلاني غير منتج وغير ديموقراطي . وهنا أيضاً

(١) لا يعني ذلك أن التقليدي يعادي العقلانية باستمرارٍ وعناد ، أو لا يحتوي على منهجية دقيقة .

نلقى الفعل المنمَّط ، والتعاملية المتأدّبَة المؤدِّبة (العاقلة ، المتعقلة ، الساكتة ، الساكنة ، الفاترة) حيال الكسب والتعلم ، المعاش والتحصيل . ثم **القطاع الاختباري** : هنا التوجّهات الواعية والمُمَنهجة لدراسة الإنسان ، وللسيطرة على المجتمع والمصير والطبيعة ؛ وهذا الفعل يحكم أهلَ البرهان ، وذوي التفكّر والاختبار في العلوم . أما **القطاع الانْخِباري** فهو ذاك الذي يكون تنويمياً وإيحائياً . وبكلمة أوفى ، إنّ طرائق العقل ، في صياغة الحكمة وتطويرها وتغَذّيهِ بها وتغذيته لها ، هي : الطريقة الخَبَرية ، والخِبْروية ، والاختبارية ، والانخبارية (الحدسية ، الالهامية ، التأثرية) . . . في هذه الحالة ، أين يقف القطاع الأخلاقي والنظر في القيم ؟ لقد قلنا إنه موجود في **قطاع خلقنة العلائق** أي في الآدابية الممتدة ، مثلما مر ، إلى كل نشاط وعمر ، إلى كل فعل وعلاقة ونظر .

هل تستطيع تلك الشبكةْ من المفاهيم ، تلك الآلة أو الجهاز ، إلتقاط كل أنواع **الفعل** ؟ ربما ! فهناك الفعل العقلاني الذي نجده عند الفيلسوف ، والعالم ، و . . . ؛ ثم **الفعل التقليدي** الذي يحكم حياتنا اليومية والقطاع الأعرض من الناس والانسان والوعي والتصرف؛ ثم **الفعل الانخباري** حيث الانفعال والذهنية المنوَّمة والتأثرية والشخصية **الانصدائية** (تُرجِع الصدى ، تقلِّد دون نقاش ، تسير بلا وعي . . .) . وكذلك تلتقط تلك الأداة المفاهيمية عينها أنماطَ : العقل ، العلائق الاجتماعية ، موازين الحكمة ، معايير العلم ، النظرة إلى الوجود والكسب والزمان ، فهم المنطق والاصول ، تصور روابط الألوهية بالانسان . . .

٤ ـ شُمَيْلَة خصائص ، توجّهات رُكنية أو أُفهومات ركيزية :

تستلزم إعادة تنظيم الحقل ، أو إعادة تعضيته وبَنْيَنَته ، القبول المُفَكْرَن بالتكرار لما سبق أن رأيناه شتى . فاقامة التوليفة تفرض عودة إلى التحليلات والمعطيات المدروسة.. واستخلاص خصائص حكمتنا المنوالية في أُجْموعة أو أُضْمومة واحدة يوقعنا الآن في اللَّم والتشميل . يعني هذا أننا سنلتقط على بساطٍ موحَّد الحُبَيْبات

والخُصل للعنقود : تبدو حِكمتنا الينبوعية ـ التي استمرت حية في **التجربة الاجتهادية** (مع الأفغاني ، ومن إليه) ثم في التجربة المجاهِدة (الراهنة ،كما سنرى) ـ بحسب منظور النقدانية الاستيعابية،ذات السلبيات والفاترات الآتية : نرى اليوم أنها ليست **حكمة شاب** يثق بذاته ، وبقدراته ، وبالمستقبل ؛ ويفتش عن توكيده لذاته أو عن اعتباره الذاتي وفق إواليات مباشرة في مواجهة الواقع والقواهر والاكراهات . إنها بالأحرى حكمةُ مثقلٍ بالهموم ؛ توجِّهه الذكرياتُ الصادمة والرّضات النفسية الاجتماعية ؛ ويتحرك في الحياة تقوده خُوافات الإقدام أو التحدي إنْ حيال المجتمع أم السلطة أم اللقمة أم الطبيعة . وربما تلوح تأثيرات واعية ولاواعية ، واضحة أم هاجعة وغير مباشرة ، لأفكار سوداء واستحواذات الخُواف من العواطف والانفعالات ولا سيما الشهوات واللهو والاندفاع . فالجسد ليس مدعواً إلى التفتح ، ولا إلى الإشباعِ المعَقْلنِ للحاجيات البيولوجية ولانطلاقة طاقات الحياة . الأدعى إلى أن يكون ، والأوجب أو المفروض هو ، في تلك الحكمة ، الانضباط والصرامة والتقييد . والمندوب ، بل المرغوب والواجب ، هو الانقماع وليس فقط الامتثال إلى كل قيد وسلطة وقيمة روحانية سائدة . فالسلطة أولاً ؛ وكذلك المبدأ يأتي فوق الجميع ويشد إليه الجميع ويوثقهم برباطه : نخاف السلطة ؛ وهي إن ضاعت فقدنا كل شرعية في الحياة وبطل العمل والشرعِ والعهود والعلاقات . فنحن نرهبها ونركض وراءها ؛ ننفر منها ونتعلق بقدسيتها . ندلِّلها ، ولا نحللها . نخاف هروبَها ، ونهرب إليها . والتعميمات ، من مثل هذا القبيل ، قد تكثر هنا دون أن تطوِّر معرفتنا كثيراً .

لُحمةُ الحكمة وعظية، منبرية . وقد رأينا هنا أن الحذر من **الخطاب الوعظي** له ما يبرره : يرتبط بخدمة الواقع لا بالبحث المجرد ، يفتقر أحياناً جمة للاخلاص وللصحة النفسية ، يُكثر من التكديس والوصف والكلامات والصراخ . . .

والانطلاق من **الشكل والمظهر** متغلب هنا على الانطلاق من الانسان في واقعه ومواقفه . لذا فإن العقل العملي حرث هنا بفظاظة على حياة البشري ، وقسا على العواطف والشهوات . وتوجَّه إلى نخبة من البشر أو إلى العاقل الواعي ، وإلى ذوي

الألباب وحدهم : أراد بناء إرادة جبارة تقمع كل ما هو يعود في الإنسان إلى « عالم البهيمة » أو ، بحسب كلمة الغزالي ، إلى « المرتبة البهيمية » . فتلك الثنائية للإنسان ، أو الفصل القطعي الجازم بين البهيمة فيه والملاك ، **لا تعترف بضعف المخلوق** ولا تقرّ بانعطابه السريع وعجزه عن المعاندة الفظة الشكلانية للجسد والمستلزمات المادية . وبذلك تبدو حكمتنا ، في شريحةٍ كبرى ، ليس فقط **غير ديموقراطية** ، وغير اجتماعية ، وغير واقعية : انها صعبة ، مستحيلة ؛ وهي **غير منخرطة** أو لا تمارس بيسرٍ ومعيوشيةٍ ولا بتعاونٍ بين المبدأ والحياة ، بين المثال والممكِن . هي أقرب إلى أن تكون **مسيطِرة** ؛ تطلب الهيمنة وقيادة الحياة من أعلى ومن خارج .

إذا كان ذلك حال القطاع الأخلاقي ، وليس الفقهي ، فإن القطاع السياسي لعقلنا العملي كان أقسى على الأكثرية والفرد ، على الواقع والمعيوش ، على الاجتهاد والنظر الشخصي ، على الحرية والمشاركة . كان جلّه **لمصلحة البطل** ، وفي خدمة القادر أو صاحب الشوكة أو السلطان أو صاحب الوزارة . **والفعل السياسي الشرعي** كان مثالاً ، وبعيداً ، وتصورات وإسقاطات : لم يكن النور الذي يتقد كي يقود ؛ كان أفكاراً على غرار المهدية ، والخلافة الشرعية ، والأنوار القدسية . لقد نال البطل ما قرّبه من الألوهية ، وما سهّل قيام العلائق السياسية اللامتزنة . ومن الكلامات الناقصة تلك التقريبات السطحية المغالطية بين الشورى والديموقراطية ، بين العقد الاجتماعي ومبدأ تعيين الخليفة ، بين . . . ، بين . . . فقد كان عقلنا العملي مشغولاً بجرّ المنافع إلى البطل ، مستلباً ذائباً في البطلانية .

ربما بدا أن هذه **العبادة للشخصية** ، الشخصية القائمة فعلاً أو المتخيَّلة المُمَثْلَنَة المرغوبة ، تناقض ظاهرة أخرى قلنا إنها رئيسية ومغلِّبة لما هو مبدأ وأجمعي ومثالي . إن إعطاء الأولوية لما هو مقدمة كبرى ، وما هو كلي أو ثابت ومعروف راسخ ، لا يتناقض مع « التأليه » وإبطال الحس النقدي حيال الشخصية المُبَطلنة ذات السلطة التنويمية . الظاهرتان وجهان متلاصقان للجنيّ عينه ، للغول الواحد ، الذي تحدثنا عنه الخرافات . أوَليس إعطاءُ الأولوية للثابت يفسر ذلك «التأليه» ؟

يُلاحَظ أن الحكمة تلك **ليست دينية صِرْفة** . هي كاليوم : لا هي إسلامية مطلقة ، ولا هي « عالمية » بالتمام والكمال . إنها شيء جديد ، وصياغة جديدة ، ومادة لا نجدها في المكوِّنات والمقوِّمات . كانت كَرْفَرَة الواقع والزمان بين ذينك القطبين . الا أنّ ذلك التكوّن والجدلية لم يتنازلا عن الالتزام المسبق بالأخلاق والقانون العام المعمَّم وليس بالتجربة العيانية المنخرطة الحية . إذن يَظهر عقلنا العملي بتجاربه الثلاث مجتافاً لتحليلات الفلسفة أو الحكمة[1] ؛ ولتحليلاتٍ لمعطياتِ الواقِع ؛ ولمعرفةٍ واعية بموقع البلد العربي الاسلامي وتاريخه .

والأخلاق ، مرة أخرى داخل هذه المواقف الراهنة التي تقترب أحياناً من التعميم والتسرّع ، ليست مقدَّمة في نظرية محكَمة البناء وعقَدية شَمّالة . ثم إن الفضائل الفاترة ، والفضائل السلبية أو التي تجعل الإنسان يتقبل ويتحمّل ، هي التي تتقدم على **الفضائل النشيطة** أي التي تكون انغراسية واقتحامية . وهي فضائل **ترجِّح الذهني** ؛ وتنتهض من المعايير الفكرية والماورائية ؛ وتمنع التململ والتوتر والقلق .

كانت أبرز **العمليات أو الطرائق** في الدراسة التي قامت عليها الحكمة الينبوعية طريقة التقطها ، ويكررها بلا ملل وبلا أصالة ، الفكر العربي النقدي ؛ مفادها أن القياس هو الأساس والقائد ، الأفعل والأوسع . فالمبدأ معروف ، والمقدمة الكبرى معروفة ؛ يبقى على العقل العملي أن يفتش عن الحد الأوسط ، وأن يستنبط الجزئي أو يبرر ويسوّغ . وهكذا فالاستشهاد بالآية القرآنية ، وبالحديث النبوي والمأثور والمعروف والثابت ، طريقة الطرائق والمدخل الواسع إلى « الحقيقة » . فتلك هي العملية التي يعالج بها قطاع عريض من العقل العملي الوقائع والظواهر : إنه لا يحللها ؛ بل هو وصفي ، ترصيفي ، غير مجدِّد ولا منقِّب ، غير مجرِّب ولا مناقش .

---

(١) سبق أن اتبعنا هذا التقسيم للتجربة العربية مع الفلسفة ، ثم مع التربويات بشكل خاص ؛ وكان الرأي أنها تجارب ثلاث متواصلة وغير خطية : ينبوعية (منوالية ، من نوع النمط الأصلي) ؛ اجتهادية ؛ ثم مجاهِدة أو جهادية .

انـزلق جناحٌ من العقـل العملي إلى السهولـة ، وأصـابـه الـولـع[1] بـالمبسَّط والابتِعاد عن الانخراط في معالجة الوقائع ومحاكمة طرائق المعرفة والتقييم . إنه عقل فضّـل أن يَجِـد ، ويـلاقي ، مـا يَبحث عنـه ؛ ولم يفضِّـل أن يـوجِـد ، ويؤسِّس ، ويخلق . لعل في ذلك بعض العوامل التي لم تـدفعه إلى أن يحـارب الفقر والـظلم والـظلام ؛ وبسبب عدم محـاربته تلك بقي عنـد الضفة يتخيل ، ويغني لـلانتظار ، ومفضلاً على الضرامية والحُراكية البقاء في الأسن والراكد .

تتلخص الخصـائصُ الكبرى لبعض الحكمـة المنواليـة ، عنـد الغـزالي على سبيل العيّنة أو على مر الـتاريخ عمومـاً ، **بالإطناب** . ثم هناك **التكرار** ؛ أما تعقب التفـاصيل والـذرات فهو ، كـالحال في تعقب السجـعِ والـطُّرْفـة المعبِّـرة أو المِلَح والنـوادر ، طريقـةٌ تعليمية وخَصيصـة رُكْنية في الكتـابة والتـوصيل : التشـابهيات ، والقوالب الجاهزة ، والأثواب المنمَّطة ، ميزاتٌ وطريقةٌ لذلك النوع من التفكير .

قـامت حكمتنا بـوظائف لعبتهـا الحكمة في كـل الأمم : لقـد حققت **تغـطية الانجراحات** ، وخففت التوترات ، وأمَّنت لـلإنسان مـا يحقق التوازن والتكييف مـع الوقائع والمأسـاوية في الـوجود . وكانت أيضاً رداً على المجهـول ، ودرءاً اعتباريـاً للمخـاوف والقلق والمستقبل أي لمـا هو جـديـد وتغيير . فمـا الـتشـديد على بنـاء الشخصيّة المتحمِّلة إلَّا الدرع ضد الأحزان والقواهر ، ومـا الارتباط الـوثيق بالثـابت والخالد والمبدأ والمُثُل المسبقة إلَّا رغبة ببناء الأنا الأعلى الذي يقاوم المتغير ويربط بالأنا الأعلى الجماعي الذي يوفر للفرد مرجعيـة وسنداً وجسـراً بين الذات المـدرَكة والمثال . صحيح أنهـا تـطرِّق جـديـد « الشهـوات » أو الـوجـدانيـات على نـار القيم الملجِمة ؛ إلَّا أنها بذلك قد ترسم خطوط التنظيم الذاتي ، ووسائل الاعتبار الذاتي ،

---

(١) الفلسفة ، كما سلف ، أدق نظراً ومنهجية ؛ الحكمـة نظرات أمـا الفلسفة فـأشمليات نـظرية مُحكمـة الصياغة والبنيان . شريحة من الحكمة العربية في ميدان الأخلاق كدَّست فضائل جزئية ، وألقت آراءاتٍ في الحياة وتهويلات ؛ هذا في حين أن شرائح أخرى كانت قديرة .

والمشاعر بالكرامة الفردية والاطمئنان ؛ مما يلغي مشاعر التبخيس الذاتي والأحاسيس بالإثم والمسؤولية .

وظهرت علاقة **العقل العملي بالألوهية** متناقضة : مثالية وذرائعية . فهو استنفاعي : إذْ يجعل الألوهية سنداً للتحمل والمتابعة ، من جهة ؛ ووسيلةً لإخضاع الفرد وجرّه إلى الانصهار في الجماعة والسلطة ، من جهة أخرى . وبمقدار ما استعمل ذلك العقلُ الألوهيةَ في سبيل الانخراط في الواقع والمعيوش ، فإنه استعملها أيضاً لما هو عكس ذلك : كانت الألوهية أداةً للاستحماء وللاستقواء ، لتوفير التواكل ولجرح الحرية ، للترويض لا للتنوير ؛ وكانت في **صلب الحكمة العملية** ، وعند الأسس ، وفي التاج ؛ كما كانت طريقة استنفاعٍ واستنجاح. ومن السويّ أن العقل العملي المجاهد ، في تجربتنا الراهنة ، لا يرضى بربط الفِطرة ، في الإسلام ، بنظريةٍ في العقد الاجتماعي (لكل منهما غايته ، وتبريراته) . ولا يرضى باستعمال الألوهية استعمالاً يقع خارج الانعتاق للإنسان ؛أو خارج التعزيز الموسَّع للعلائق المتزنة ، وللشخصية المعافاة ، وللقِيم التي تُعاش وتَرفع إلى الإنسانية وتدعو المخلوقَ اللاكامل إلى أن يكون كاملاً أو يتوجه نحو الكمال الممكِن للبشرية التاريخية .

إنَّ الحكمة إذا شاءت أن تقوم على التسويات ، وعلى التنازل عن الحق الفردي في الحريات والكرامة ، وعلى الإبقاء للواقع في مكانه وحاله ، لا توفر نظريةً في الخلاص ولا احتماءً من الحِيَل الملتوية لقواهر البشري ولا حراثةً للحقل الاجتماعي .

الأهم هو أن هذا **العقل العملي** هو ، من حيث القطاعات التي تمثَّل فيها أو قادها وغذَّته ، (يعكسها وتعكسه) ، **موجود في كل إنسان** . ليس هو قوة محرِّكة للإنسان والمجتمع قادمة من خارج ذلك الإنسان وذلك المجتمع . ولم يكن كينونة قائمة بذاتها ، أو أفهوماً ماورائياً وأجموعة مباديء تسيّرنا من أعلى أو من خارج التاريخ . لقد كان العقل العملي يضمّ المعارف إلى محور ، ويطرح الحلول لمشكلاتٍ سلوكية وعلائقية ، ويرسم للمجتمع والسلطة والعائلة .

القسم الثالث

التجربة الثانية أو الحكمة الاجتهادية

كل حكمة تُعِيدنا إلى ذاتنا ، وتعود إلى ذاتها : تُعيدنـا إلى ذاتنا لنتعـرف على حقيقة علائقنا بالقيم فتَنْبع فينا الرغبة بالتغيير أو بتعميق الكمالات والارتباط بالواقع ؛ وتَعود إلى ذاتها كي تدرس ذاتها ومن ثمت كي تتغير أو تتجدد بإعادة تنظيمٍ أو إعادةِ بَنْيَنَـة . والحكمة عَمَـلاَن : عمـلٌ مستمر للتـراكم ؛ وعمـلٌ للتجـدّد بغيـة تـوسيـع مجالاتها ، وإعـادة النظر في مـدى تأمينهـا للخير والسعـادة ، وإعادة تقييم متكـررة لنجاحاتها . تعود الحكمة إلى ذاتها للمراجعة ، وفي سبيل الضبط الذاتي ، والمراقبة الذاتية ، والتجديد الذاتي . في مثل تلك السيرورة ، حيث الحكمة في انكفائها على ذاتها ، تتمدد : تكسب الحكمةُ الأزود من الدقة ، وتجتاف الأغنى فالأغنى من النظر الشمّـال ، وتتمطى حـدودها فتتحصّن وتُحصِّن ضـد الخرافـات والانجـراحـات في العقلانية وحرث الواقع .

الحكمة ، بإنكفائها على ذاتها ، طلباً للمراقبة الذاتية ولتقدير الحكمة لذاتها ، تَبني أدوات جديدة ، أو تُعيد بناء أدواتها لتوفر للإنسان صقل قِيَمِهِ . الحكمة نظرٌ في طبقاتها القديمة ، وبحثٌ في تكوّناتها الأولى أو في المنقول وفي تاريخها . الحكمة رؤية جديدة للحكمة : حكمة اليوم رؤيةٌ جديـدة للحكمة الأَمسيـة ؛ هي عينٌ ثالثـة ناقدة أي عينٌ في وسط الرأس تُشرِف على الحِكْمات القائمة فعلاً ، على الأصل والأبعاد والمتراكمات ، وعلى المحتَمَلات أيضاً .

رأينا أن الحكمة نسيج الحياة ، وأن لكل مجتمع أو إنسان حكمته . فلا إنسان

بدونها ، ولا يُعرف مجتمع لم يعرفها . ثم هي تحمل في طياتها شروط انبعاثها المتكرر . لا قيمة للوجود ، بل ولا وجود ، بلا وجود الحكمة ولا سيما التي ، كالحية أو كالشجرة ، تَسلخ الباليات لتتسلّح بالجديد الأقوى المختَزَن وتتجاوز الخوالي في سبيل العوالي .

حَرَّكت الحكمةَ العمليةَ ، في تجربتنا الثانية ، ديناميات أدت إلى ظهور تفسخ في أجموعة النظر وطرائق مجابهة الواقع . فحكمة المصدر انجرحت ؛ انقسمت الأسحقية من الجماعة : وُلِدت انماط جديدة داخل المجتمع ، وأنماط جديدة داخل الأسحقية من الجماعة : جرت انماط جديدة داخل المجتمع ، وأنماط جديدة داخل الحكمة أو داخل النظر المكدَّس والأعمّي إلى السلطة والثقة بالنحن ، إلى الكرامة الذاتية للفرد ، إلى الاعتبار الذاتي للقيم والواقع ، إلى ما هو خاص ومحلي وإلى ما هو خارجي أو متسلِّط وقوي وجارح ، إلى المطلق والألوهية بل وإلى الأديان والدين الآخر .

اعتبرنا ، في عمل آخر ، محمد عبدة ممثلاً للتجربة العربية الثانية في النظر إلى الإنسان وحكمته . لعله كان من الجائز اختيار حسن العطار ، أو الجبرتي ، أو الأفغاني ، أو حتى طه حسين . تنكشف عند عبده خصائصُ التجربة النمطية ، وثوابتها الكبرى : فالاستمرارية ، وليس الانقطاع والاختلاف ، هي صفتها الأبرز . ثم إنّ ما يجرح المنهج في الحكمة الاجتهادية ، أو طرائقها في المجابهة وتكييف الإنسان ، هو تلفيقانيته . فقد خلطت التجربة الثانية ، في مسعاها الاجتهادي ومنهجها القياسي ، بين مصطلحات تنتمي إلى سياقين حضاريَّيْن تاريخِيَّيْن مختلفين . ومثال ذلك التوفيقُ المتعسِّف أو المصطَنَعُ بين أهل الحلّ والعقد أو الشورى والحكم الديموقراطي الغربي ؛ وإسقاط المعنى الغربي المرتد إلى تاريخ معيَّن على أفهومات عربية إسلامية ، وردّ التخلف إلى استبداد الحاكم أو إلى الابتعاد عن الدين ، والتفسير الوحيد الجانب أو بعاملٍ وحيد للتاريخ والواقع ولِبناء المستقبل . . . فكأنّ منطق التجربة الاجتهادية قياسي ؛ يضع النتيجة قبل التحليل المنزَّة كالحال في الاستنباط ، ويُفقر الظاهرة المدروسة ويُبسِّطها مما يسهِّل التبرير ويفسح للفكر مجال التقطيع والانتقاء . ولقد أولت هذه التجربة الفعلَ السياسيَّ أولويةً أدّت إلى إبطال

دور العوامل المتداخلة ، والتفسيرات الجدلية اللاخطية ، في حركة الواقع وتطوير الإنسان والحقل . وبرغم التنويعات في الرّدّ الواعي ، أو داخل الوعي الحِكْمي الاجتهادي ، فإن الاتجاه العام للفكر الحكيم لم يزعزِع الأفهومات النمطيّة في العقل ، والانسان ، والجسد ، والعلائق الاجتماعية ، والأسرة ، والارتباط بالقدر والغيب . . . فعلى سبيل المثال لم ينتعشِ ولم يترعرع تصور للعقل يجعله غير خصم للقوى الأخرى في الانسان . ولم تستمر أو تحرِّك الحقلَ والفعلَ والعلائق نظرةٌ إلى القوة العاقلة تكون فيه هذه القوة متعاونة متكاملة ، أو داخل وحدة حية عضوية مترابطة ، مع القوى الحيوانية أو المغذية أي مع الشهوات والجسد والعواطف . كذلك لم تتحرّك في الإنسان العربي ، عبر التجربة الاجتهادية التهجينية ، فكرة التعاضد بدل التسلسل الهرمي الضاغط ؛ ولا فكرة الاقتبال من الداخل بدل الفرْض والطاعة الخارجية ؛ ولا فكرة الانتاج المحلي والكثيرانية والاكثرانية . . . ولم تترسخ أفكار ولا وقائع استطاعت التنوير ، وتوفير الاعتبار الذاتي للفرد والأمة والقيم والمجتمع ، وتطوير العلائق من رضوخية إرضاخية إلى أخرى متزنة أندادية حوارية ، وإقامة الاطمئنان إلى الحقل أو إلى **الفعل السياسي** العقلاني والأمثل في استعماله للموارد والطموحات . إن **قوة الأنا** ، في الفرد وفي الحقل ، بقيت مضطربة مما أحدث الخلخلة في تأدية وظائف الأنا وفي أواليات الاقتحامية الخلاقة والتكييفية .

عند العتبة

تكرَّس ، في التجربة العربية الراهنة ، انفصال **علم السياسة** عن الحكمة العملية . فقد صار هذا علماً مستقلاً ، قائماً بذاته ؛ وله مناهجه وقوانينه ؛ ويُتوقع منه ما كان يُلْقى من قَبل على الفلسفة أو على الدين أو على الايديولوجيا . . . صار يُعطى لعلم السياسة ، مع الابقاء على وظائفه النمطية ، وظائف إرفاعية رأيناها تحت اسم : النهضة ، التحديث ، التنمية ، الإصلاح ، التطوير والتغيير والعَصْرَنة . . . وتكرّس أيضاً **علم الأخلاق** ؛ هذا إلى جانب الحرية والمساحة والوظائف التي ما انفكّ يقوم بها ويتخصص لها **علم الأخلاق الشرعي** . فهذا ، إلى جانب **علم السياسة**

الشرعية[1] ، له متخصصوه ومصطلحاته وحريته . . . والخطاب الذي تمثّله اليوم العقلانية ، **العقلانية المحضة** ، يُسهِم في بناء : الأنا القويّ ، والحقل اللاجارح واللامنجرِح أي المخصِّب للفرد في حريته وتمايزه وقِيَمه ، **والعلائق** الأندادية الحوارية المتزنة . كما يُسهم في ذلك التعمير أيضاً **الخطابُ العقلِيمانيُّ** الذي قد يبدو أنه تغلّب على بعض خوافاته وسلوكاته المهجَّنة وازداد إيماناً بالتفاعل بين العقلانيات المتعددة .

ما تزال الحكمة العملية ، الحكمة كما هي أوفي معناها الراهن ، تَدرس وتحلِّل وتدعو : إنها تدرس الظواهر ؛ وتحلِّل الانجراحات ، والخلل ؛ وتدعو إلى خلق الانسان الذي يستوعب كل تغيير ، أو يتفاعل مع المستجدات في حقل لا يخاصم الفرد ، وفي علائق ديموقراطية . الحكمة هي الطريق والمحتوى ، السبب والنتيجة ، في تقوية الشخصية على القيام بوظائفها في التكيّف الشخصي والاجتماعي الثقافي بشكلٍ إيجابي دينامي وبحيث يوفر المجتمع للشخصية إشباع **الدوافع البيولوجية** وجَمْعَنَتَها وَرَوْحَنَتَها . تلك الصحة النفسيةُ الاجتماعية للفرد وللحقل تأخذ وتُشْبع ، كما كررنا ، **الاتجاه الانساني** للإنسان ، من حيث هو كائنٌ عاقل ومفكر وحر مسؤول ؛ فيتحقق للشخصية السلوكُ العقلاني أو الأخلاقي أو المستقل والإيجادي . كما أنّ تلك الصحة وإذْ تنمّي **الطبيعة الاجتماعية** فينا فإنها توفر لنا إنشاء وتغذية علاقات اجتماعية إسهامية التكيّف ومتوازية مع الآخرين . كذلك فإن الحكمة بطبيعتها الدينامية **تعطي لوجودنا قيمة** ووجهة ومعنى ، وتغطي هنا تساؤلات وجودية . ولعل **بناء الحقل** اللاجارح طريق يسبق بناء الشخصية ، أو يمهّد لها : فلا تستطيع الشخصية ، بل القاعدة أو الأكثرية من الناس ، أن تزدهر في جوٍّ لا يوفر لنا الاشباعَ الشريف للطبيعة البيولوجية ، والنماء الحر للطبيعة العلائقية ، والاطمئنان العقلاني للإنسان من حيث هو مفكّرٌ أو ذو عقلٍ ونظر ومسؤولية . ربما يُقال إن البدء **ببناء الشخصية** هو الأهم ، والأيْنَع . يجوز ذلك ! لَكن الإنسان العربي لا يوجد إلا في حقل ؛ والتفريق بغية إقامة اسبقيةٍ قضيةٌ أخرى . فالشخصية والحقل يؤخذان معاً .

---

(١) يُستدعى هنا أن الحكمة النمطية تستمر حية في القطاع الأصولي (را : رسائل حسن البنّا) . فهنا تنبعث التعاملية المنوالية ، والآدابية ، والينبغيات ؛ كما تتحرك هنا أيضاً شتى علوم الحكمة بمعناها التراثي .

مَرْجَعية مقتَضَبة(*)

- ابن إبراهيم (أحمد بن أبي يعقوب يوسف ـ) = را : أدناه ، بدوي ، الأصول اليونانية . . .
- ابن أبي الربيع ، سلوك المالك في تدبير الممالك ، ط الكردي ، القاهرة ، ١٣٢٩هـ ؛ ط التكريتي ، بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٨٠ .
- ابن آدم ، كتاب الخراج ، نشرة جينبول ، ليدن ، ١٨٩٦ .
- ابن جعفر (قدامة ـ) ، الخراج وصناعة الكتابة ، نشرة الزبيدي ، بغداد ، ١٩٨١ .
- ابن جماعة ، تحرير الأحكام . . . ، في :إسلامِكا ، مج ٦ (١٩٣٤) ، صص ٣٤٩ ـ ٤١٤ ؛ مج ٧ (١٩٣٥) ، صص ١ ـ ٦٤ . صدرت نشرة جديدة للكتاب .

(*) لم نورِد المرجعية الخاصة بـ : التربويات ، آداب البحث والمناظرة ، أدب الفتوى والاستفتاء ، أدب القضاء ، الحسبة ، المظالم . . . اكتفينا بالإشارة إلى عملين في دراسة النُّظم السياسية (الدستورية ، القضائية ، الخ . . .) هما : كتاب صبحي الصالح ؛ وكتابا ظافر القاسمي .

(**) ما لم يرِدْ هنا سبق ذكره في حواشي الكتاب هذا أو في الأجزاء السابقة .

(***) يستخرج المتعقِّب للمؤلَّفات حول الوزارة والامارة (أدب ، قوانين ، أنباء ، أخبار ، أخلاق ، آداب . . .) حوالي المائة باللغات الإسلامية الثلاث : العربية والفارسية والتركية (را : دانشْ بزوة ، فؤاد سزكين ، عمر فروخ) .

- ابن الخطيب (لسان الدين -) ، الاشارة إلى أدب الوزارة ، نشرة ع . زمامة ، في : مجلة مجمع اللغة العربية ، دمشق ، مج ٤٧ ، ج ١ ، صص ٧٠ - ٩١.
- ابن رضوان = را : إحسان عباس ، ابن رضوان وكتاب في السياسة ، في : مجلة الفكر العربي ، بيروت ، العدد ٢٢ ، صص ٣٦٤ - ٣٩١ .
- ابن سلام ، كتاب الأموال = نشرة م . خ . هرّاس ، القاهرة ، ١٣٩٩/ ١٩٧٩ .
- ابن شمس الخلافة (جعفر -) ، كتاب الآداب ، القاهرة ، ١٣٤٩/ ١٩٣٠ .
- ابن طلحة ، العقد الفريد للملك السعيد ، القاهرة ، ١٣١٠هـ.
- ابن الطقطقى = ابن طباطبا ، تاريخ . . . ، أو : الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ابن ظفر = را : الصقلي .
- ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، نشرة أ . أمين وآخرين ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ١٩٥٣ .
- ابن عبد اللّه (الحَسَن -) ، كتاب آثار الأُوَل في تدبير الدول ، القاهرة ١٣٠٥/ ١٨٨٧ - ١٨٨٨ .
- ابن عدي ، تهذيب الأخلاق ، نشرة التكريتي ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- ابن فاتك (المبشر -) ، مختار الحِكم ومحاسن الكلِم ، بدوي ، مدريد ، ١٩٥٨ .
- ابن الفراء (أبو علي الحسين بن محمد -) ، كتاب رسُل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة ، نشرة ص . المنجد، بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ط ٢ ، ١٩٧٢ .
- ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، ٤ ج ، القاهرة ، ١٩٢٥ - ١٩٣٠ .
- ابن المقفع = را : رسائل البلغاء ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٤٦ ، صص ٤ - ١٠٦ .
- ابن منقذ ، لباب الآداب ، نشرة أ . شاكر ، القاهرة ، ١٩٣٥ .
- ابن هارون (سهل -)، كتاب النمر والثعلب ، نشرة ع . المهيري ، تونس ، ١٩٧٣ .

- ابن هندو ، الكلم الروحانية في الحِكَم اليونانية ، نشرة م . القباني ، القاهرة ، ١٩٠٠ .
- ابن يحيى (عبد الحميد ـ) ، رسائل البلغاء ، القاهرة ، نشرة م . ك . علي ، ط ٣ ، ١٩٤٦ ، صص ١٧٣ ـ ٢١٠ .
- ابن يوسف = را : بدوي ، الأصول اليونانية . . .
- أبو عبيد ، كتاب الأموال = نشرة الفقي ، القاهرة ، ١٣٥٣ .
- أبو يعلى ، كتاب الأحكام السلطانية ، نشرة الفقي ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- أبو يوسف ، كتاب الخراج ، نشرة أ . شاكر ، القاهرة ، ١٣٥٢هـ .
- أرسطو (؟) ، مقالة في التدبير ، المشرق ١٩٠٣ ، صص ٣١٦ ـ ٣١٨ ؛ رسالة للاسكندر في السياسة ، م . ع . ، صص ٣١١ ـ ٣١٩ .
- الأنصاري (محمد بن علي ـ) ، آداب الفلاسفة ، نشرة بدوي ، الكويت ، معهد المخطوطات . . .
- الأندلسي (ابن هذيل ـ) ، عين الأدب والسياسة ، القاهرة ، ١٣٠٢ .
- بريسون = را : بَلَسْنَرْ/ Plessner .
- البيهقي ، تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ، ١٩٤٦ . را : تتمة صوان الحكمة .
- بدوي (عبد الرحمن ـ)(*) ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٥٤ .
- الجاحظ (؟) ، كتاب التاج ، نشرة أ . زكي ، القاهرة ، ١٩١٤ .
- جالينوس ، كتاب الأخلاق ، نشرة ب . كراوس ، القاهرة ، مجلة كلية الآداب ، ١٩٣٧ ؛ بدوي ، الفلسفة والعلوم عند العرب ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الجهشياري ، الوزراء والكتّاب ، نشرة السَّقّا و . . . ، القاهرة ، ١٩٣٨ .
- الحليمي ، المنهاج في شُعَب الايمان ، بيروت ، دار الفكر ، ١٩٧٩ .
- الثعالبي ، تحفة الوزراء ، نشرة هايْنكه ، بيروت ، ١٩٧٥ .

(*) تُستعمل هنا تحقيقات بدوي التي قام بها تحت اسم إسلاميات ، والتي ورد بعض منها في ثنايا هذا الكتاب .

التمثيل والمحاضرة ، نشرة الراوي والصفار ، بغداد ، ١٩٧٧ .
غُرر أخبار ملوك الفرس وسِيرهم ، نشرة سوتنبرغ ، طهران (تصوير) ، ١٩٦٣ .
- ثامسطيوس ، رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة ، نشرة م . س . سالم ، القاهرة ، ١٩٧٠ .
رسالة في السياسة، نشرة شيخو ، في : المشرق (١٩٢٠) ، صص ٨٨٢ ـ ٨٨٩ (قيد الطبع مع منحولات في السياسة لأرسطو وفيثاغوراس وغيرهما) .
- الزياني (أبو حمّو) ، واسطة السلوك في سياسة الملوك ، تونس ، ١٢٧٩هـ.
- السجستاني (أبو سليمان المنطقي ـ) ، صوان الحكمة ، نشرة بدوي ، طهران ، ١٩٧٤ .
- سر الأسرار (كتاب ـ) أو كتاب السياسة في تدبير الرياسة = بدوي ، الأصول . . .
- الشهرزوري = را : بَلَسّنر .
- الشيباني = كتاب السِّير = مجيد خدوري ، القانون الدولي الإسلامي ، بيروت ، الدار المتحدة ، ١٩٧٥ .
- الصقلي = ابن ظفر ، سلوان المطاع ، تونس ، ١٢٧٩ .
- الطرطوشي ، سراج الملوك ، نشرات عدة : ١٣٥٤ هـ ؛ ١٩٣٥ . . .
- العامري ، كتاب السعادة والاسعاد في . . . ، نشرة م . مينوي ، فيسبادن ، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ .
- العلوي (جمال الدين ـ) ، مؤلفات ابن باجة ، بيروت ـ الدار البيضاء ، ١٩٨٣
- رسائل فلسفية لابن باجة ، ١٩٨٣ .
- فيثاغوراس ، الوصية الذهبية ، المشرق ، مج ٤ (١٩٠١) ، صص ٦٠٥ ـ ٦٠٧ ؛ را : مسكويه ، الحكمة الخالدة .
- قابوس (عنصر المعالي ـ) ، قابوس نامه ، تعريب أمين ع . بدوي ، وصادق نشأت ، القاهرة ، ١٩٦٨ ؛ ت . ف . بقلم كَرّي ، باريس ، ١٨٨٦ ؛ ت . إ ؛ لندن ، ١٩٥٢ .

ـ المغربي (الوزير ـ) ، كتاب السياسة ، نشرة الدهان ، دمشق ، ١٩٤٨ .

ـ نظام المُلك ، سياستْ نامه ، ترجمة بكار ، بيروت ، دار القدس ، د.ت ؛ ت. ف . بقلم شيفّر .

ـ ورام = مجموعة ورّام = تنبيه الخواطر ونزهة النواظر ، طهران ، د. ت .

ـ الونشريصي = Le livre des magistratures ، الرباط ، ١٩٣٧ .

ـ اليمني ، مضاهاة كليلة ودمنة ، نشرة م. ي . نجم ، بيروت ، ١٩٦١ .

-- PLESSNER, Der Oikonomikos des Neupythagoreers, Bryson,und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928.

-- ROSENTHAL , Averroe's Commentary on Plato's «Republic» , Cambridge , 1966.

-- WICKENS, The NASIREAN ETHICS by N.TUSI, London, 1964.



الفهرس

١٠٧٠/ ٨٨/ ٣٠٠٠